دراسات فى الفكر الفلسفى الأخلاقى

عند فلاسفة اليونان

الناشـــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
العنـــوان: بلوك ٣ ش ملك حفني قبلي السكة الحديد - مساكن درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.
تليفـــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣
الرقم البريدي: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com

Websitc

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب : دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة اليونان
المؤلـــف: د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال
رقم الإيداع: ١٩٤٣٣ / ٢٠٠٣
الترقيم الدولي: 5 - 422 – 327 – 977

دراسات فى الفكر الفلسفى الأخلاقى
عند فلاسفة اليونان

دكتـور
عبد العال عبد الرحمن عبد العال
أستاذ الفلسفة اليونانية المساعد
كلية الآداب - جامعة المنصورة

الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨- الإسكندرية

إهداء

إلى بناتي الأعزاء

ريهام & ورانـدا & ورايـنا

مقدمة

يسرنى أن أقدم للقارئ العربى هذه الدراسات الأصيلة فى الفكر الفلسفى الأخلاقى عند فلاسفة اليونان، حرصت على تقديمها برؤية معاصرة تعكس طبيعة رؤية العالم الإنسانى لدى اليونان، وإطلالاتنا نحن على تلك الرؤية من خلال قراءتنا لأهم النصوص التى تركوها لنا فى هذا الإطار .

فالنص يحمل دائما رؤية العالم الذى ينتمى إليه من خلال فعل الكتابة ورؤية عصرنا من خلال فعل القراءة، ولا تعنى القراءة هنا النطق طبقا لمخارج الأصوات، وإنما تعنى الفهم الذى هو فى نهاية الأمر عبارة عن رؤية لعصر القارئ وثقافته المنتجة التى تمكنه من عمليتى الفهم والتفسير.

وانطلاقا من هذه الرؤية المعاصرة لقضايا الفكر الفلسفى القديم جاءت الدراسة الأولى بعنوان "قيمة الفوارق الكمية فى فلسفة اللذة عند فلاسفة اليونان"، وكما نعلم أن نظرية الفوارق الكمية فى التفرقة بين اللذات المتعددة أو ما يطلق عليه نظرية" حساب اللذة"- تنتمى إلى العصر الحديث وهى على وجه التحديد نتاج مذهب المنفعة العامة عند الفيلسوفين الإنجليزيين جريمى بنتام وجون ستيوارت مل، ولكننا فى هذه الدراسة لن نقدم لهذه النظرية عند هذين الفيلسوفين ، بل سنحاول قراءة فلسفة اللذة عند فلاسفة اليونان من خلال هذه النظرية الحديثة، وتأويل الصوص القديمة فى هذا المجال تأويلا يكشف لنا عن مدى معرفة فلاسفة اليونان"، بهذه الفوارق الكمية فى حساب اللذة رغم اختلاف ثقافة عصرهم ومتطلباته.

وأما الدراسة الثانية فهى بعنوان" فلسفة الألم عند هيجسياس القورنياتى أصولها وآثارها فى الفلسفة الهيللينستية والرومانية"، وشخصيته هذه الدراسة أحد تلاميذ المدرسة القورنيائية أشهر المدارس السقراطية الصغرى التى تبنت اللذة الحسية كفاية للسلوك الإنسانى ، ولكنه انعطف بفلسفته بعيدًا عن اللذة وصاغ رؤيته للحياة فى صورة متشاءمة، وقد حاولت فى هذه الدراسة قراءة رؤية هيجسياس من خلال فلسفة الألم ومصادرة وألوانه رغم أن الألم عند فلاسفة اليونان لم يكن يمثل فلسفة فى الحياة ذات معالم واضحة كما فى العصر الحديث.

وأما الدراسة الثالثة فهى بعنوان " وحدة الجنس البشرى والدعوة إلى مجتمع عالمى عند الرواقيين" وهذه الدراسة تأصيل لأهم قضايا عصرنا وهى قضية العولمة التى تلاشت معها الحدود والفواصل المكانية والزمانية وجعلت من العالم قرية صغيرة، وهى أيضا دعوة إلى أن يكون تلاشى الحدود والفواصل قائم على أساس المحبة والإخاء والمساواة والحرية، تلك المبادئ الأخلاقية النبيلة التى تبنتها المدرسة الرواقية فى دعوتها إلى العالمية .

وأما الدراسة الرابعة والأخيرة فهى بعنوان مفهوم الفضيلة عند سينيكا، وكما نعلم أن الدراسات العربية السابقة تناولت هذه القضية عند الرواقيين بصفة عامة على اعتبار أنها من أهم القضايا التى اتفق حولها كافة الرواقيين ، لذا تعد هذه الدراسة من أولى الدراسات العربية التى تقدم لهذه القضية عند أبرز الرواقيين الرومان(سينيكا) بصفة أساسية وبرؤية أكثر تحديدا وتخصصا فى فلسفته.

وقد قدمت لكل دراسة من هذه الدراسات السابقة بتمهيد تناولت فيه أهمية الموضوع وعناصره الأساسية والمنهج الذى اعتمدت عليه فى البحث،كما ألحقت كل دراسة بأهم النتائج التى انتهت إليها، وكذلك قائمة بأهم المصادر والمراجع المتخصصة التى اعتمدت عليها.

وأخيرا أتمنى أن أكون قد وفقت فى تقديم هذه القضايا الفلسفية القديمة فى ثوب جديد يتلاءم مع طبيعة العصر الذى نعيش فيه، حتى لا يكون الإبداع القديم قد أصبح فى ذمة التاريخ.

والله ولى التوفيق

دكتور

عبد العال عبد الرحمن عبد العال

المنصورة فى ٢٠٠٤

قيمة الفوارق الكمية فى فلسفة اللذة
عند فلاسفة اليونان

تمهيد:

تعتبر نظرية حساب اللذة هى المحصلة النهاية لتطور الهيدونية[1] . منذ بدايتها عند أرستبوس القورينائى حتى استقرارها وإرثاء معالمها الكلية والأكثر غيرية وإنسانية على يد الفيلسوفين الإنجليزيين جريمى بنتام(١٧٤٨– ١٨٣٢ م) وجون ستيوارت مل(١٨٠٦– ١٨٧٣ م)، اللذين اتخذا من الهيدونية الاجتماعية او للنفعة العامة أساسا للأخلاق فالخير فى رأيهم ما هو نافع لنا، وما هو نافع لنا إنما هو الذى يكون فى الوقت نفسه نافعا لغيرنا، وحساب اللذة هو ما يضمن لنا تحقيق أكبر قدر من النفع لنا ولغيرنا.

ويقوم حساب اللذة فى مذهب المنفعة العامة على أساس مجموعة من العوامل التى تؤثر فى كم اللذة، أوز بمعنى آخر إن تفضيل لذة على أخرى يرجع إلى قيمة الفوارق الكمية التى تتوافر فى هذه اللذة والتى تكون الدافع وراء تفضيلنا واختيارنا لها. من هذه العوامل عامل الشدة " **Intensity**" أو الكثافة والذى يقاس به حدة اللذة أو ضعفها، وعامل الزمن أو الديمومة" **Duration** " والذى يقاس به طول مدة اللذة أو قصرها، وعامل الامتداد " **Extent**" والذى يقاس به عدد الأفراد الذين يمكن أن يشعروا بها فى وقت واحد، وأخيرا عامل الخصوبة "**Fecundity**"، وعامل النقاوة" **Purity**" [2] .

---

[1] الهيدونية – **Hedonism** كلمة أصلها يونانى مشتقة من **Hédoné**- اى جذل أو سرور ومعناها الأوسع" اللذة" وهى فى مبادئ الآداب، اصطلاح يشمل كل نظريات السلوك التى تتخذ صورة من اللذة أساسا لدستورها. وللهيدونية مظاهر شتى منها الهيدونية الأخلاقية التى نحن بصدد دراستها ، والهيدونية السيكولوجية، والهيدونية المنطقية، وتشمل الهيدونية الأخلاقية على الهيدونية الفردية والهيدونية الجماعية.

راجع: إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، دار النهضة المصرية القاهرة، سنة ١٩٣٦ م، ص ٨٦.

[2] زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ط،٢ ، مكتبة مصر ، القاهرة، سنة ١٩٧٥، ص ٧٥.

وانطلاقا من نظرية حساب اللذة تناقش هذه الدراسة قيمة الفوارق الكمية "Quantitative" فى فلسفة اللذة عند فلاسفة اليونان، ولعل اختيارى هذا العنوان قيمة الفوارق الكمية بدلا من نظرية حساب اللذة راجع إلى أن مصطلح نظرية من المصطلحات الحديثة ولا يمكن أن نطلقه على الحساب اللذى عند فلاسفة اليونان وكذلك حتى لا نبالغ فى تقديرهم لقيمة هذه الفوارق الكمية، صحيح أنهم عرفوا معظمها لكن من المؤكد أن هذه الفوارق لم تكن مجتمعه لديهم تحت ما يسمى نظرية حساب اللذة كما صاغها بنتام وجون ستيورات مل فى العصر الحديث.

ويرجع اختيار هذا الموضوع إلى الحاجة الملحة فى التعرف على حقيقة ما يقال بين ثنايا العديد من المؤلفات فى الفلسفة الأخلاقية القديمة عن كون هذه الأخلاق تتسم بالجمود وعدم التطور وأن هذا الجمود راجع إلى عدم اعتراف فلاسفة اليونان بالتطور الكمى للقيم المعروفة آنذاك خاصة قيمة اللذة والألم، وعلى النقيض من هذا نجد من يصف الأخلاق اليونانية بأنها تنطوى على الجذور الأولى لمذهب المنفعة فى العصر الحديث وأن فلاسفة اليونان عرفوا الحساب اللذى وأن أرستبوس وأبيقور وغيرهما هم رواد نظرية المنفعة فى العصر القديم.

والواقع أن التعرف على حقيقة موقف فلاسفة اليونان من الفوارق الكمية فى فلسفة اللذة كان الدافع لهذه الدراسة لحسم هذا الخلاف بين أصحاب الرؤية المثالية لهذه الأخلاق والرؤية النفعية. لهذا تبدو إشكالية الدراسة واضحة فى العديد من التساؤلات التى سوف أحاول الإجابة عليها خلال هذه الدراسة. من هذه التساؤلات:

١- هل عرف فلاسفة بالفعل مجموعة الفوارق الكمية فى المفاضلة بين اللذات، أم أن الأفكار الكمية غابت عن تقديرهم لقيمة اللذة والألم؟

٢- هل نادى فلاسفة اليونان بالتمسك بتلك الفوارق حين المفاضلة بين اللذات؟

٣- هل توجد إرهاصات للنفعية الحديثة فى فلسفة اللذة عند فلاسفة اليونان، أم أن فلاسفة اليونان كانوا على درجة عالية من الترفع والمثالية الأخلاقية؟

وفى سبيل الإجابة على هذه التساؤلات تتبعت موقف فلاسفة اليونان من ماهية اللذة وطبيعتها بداية من أرستبوس وحتى الرواقيين وتحليل عناصر هذا الموقف

وبيان مدى معرفتهم واعترافهم بقيمة الفوارق الكمية فى المفاضلة بين اللذات المتاحة ومقارنة آرائهم بالنظرية الحديثة فى حساب اللذة، وذلك من خلال مجموعة من العناصر الهامة:

أولا: اللذة الحاضرة عند أرستبوس القوريناثى:

وقد تناولت فى هذا العنصر ماهية اللذة عند أرستبوس القوريناثى وطبيعتها وكيف تنشأ، وكذلك تحليل موقف أرستبوس من الفوارق الكمية وقيمتها فى فلسفة اللذة عنده.

ثانيا: الحساب اللذى عند أفلاطون:

وقد تناولت فى هذا العنصر حجج أفلاطون فى دحض المذهب القائل بأن اللذة هى الخير الأقصى، وكذلك بيان موقف أفلاطون من ماهية اللذة وكيفية حدوثها، وأخيرا تتبعت قضية الفوارق الكمية فى الحساب لقيمة اللذة عبر المحاورات التى تناول فيها فلسفة اللذة.

ثالثا: مفهوم السعادة الكاملة عند أرسطو:

وقد تناولت فى هذا العنصر تفرقة أرسطو بين طبيعة اللذة وطبيعة الخير الأقصى أو السعادة ،وكذلك مفهوم السعادة الكاملة عند أرسطو ورؤيته لقيمه الفوارق الكمية فى تقدير السعادة واللذة.

رابعا: النفعية الأبيقورية:

وقد تناولت فى هذا العنصر موقف أبيقور من اللذة وأهم الآراء التى تؤكد نفعية أبيقور وأيضا الاتجاهات التى تخالف هذا الرأى وذلك فى ضوء موقفه من الفوارق الكمية فى فلسفة اللذة.

خامسا: انفعال اللذة عند الرواقيين:

وقد تناولت فى هذا العنصر رفض الرواقيون لقيمة اللذة وتأكيدهم على أنها من جملة الانفعالات وكذلك بيان قيمة الفوارق الكمية فى تقديرهم لحياة السعادة أو الفضيلة.

وقد اعتمدت فى هذه الدراسة على المنهج التاريخى التحليلى المقارن والـذى يتناسب مع طبيعة الهدف من هذه الدراسـة والـذى يتمثـل فـى تتبـع قيمـة الفـوارق الكمية فى فلسفة اللذة وتحليلها ومقارنتها بالمذاهب الحديثة.

أولا: اللذة الحاضرة عند أرستبوس القورينائى[١]

ذهب أرستبوس إلى أن البحـث فـى السـعادة أو الخـير الأقصـى بدايـة علـم الأخلاق وغايته شأنه فى ذلك شأن أستاذه سـقراط، فالخـير هـو الغايـة العليـا التـى ينشدها الإنسان دائما. وإذا كان سقراط قد رفض المساواة بـين الخـير واللـذة ووصـف الفئة التى توجد بينهما بأنها فى حاجة إلى المعرفة لفهم ماهية الخير حتى ولـو كـان خيرا ذاتيا أنانيا، فاللذة لم تكن أبدا هدف الحياة النهائى رغم أنها قد تكون الطريق المؤدى إليه[٢] . فإن أرسـتبوس وأتباعـه مـن القورنيـائيين ذهبـوا إلى أن الخـير الـذى يقصده سقراط[٣] . لن نجده فى شىء إلا فى اللذة، فاللذة هى الخير المطلق وما عداها فلا قيمة له إلا بوصفة وسيلة إلى تحصيل اللذة.

ويؤكد أرستبوس على أن الطبيعة ذاتها تعلمنا أن اللـذة مرغـوب فيـها علـى الدوام، وأن الخير مرتبط بالشىء الذى يجلـب لنـا اللـذة، كمـا أن الشـر مرتبـط بمـا

---

[١] ولد أرستبوس القورينائى مؤسس المدرسة القورينائية حوالى عام ٤٣٥ ق. م فى مدينة قورينا إحدى مدن برقة الحالية، والتى كانت تسكنها جالية يونانية وقد درس تعليم بروتاجوراس السوفسطائى وهو مازال فى بلدة الأم قورنيا، ثم قصد سقراط بعد ذلك فى أثينا واتصل به عن كثب حوالى عام ٤١٧ ق.م وكان حوالى عام ٣٨٩/ ٣٨٨ رفيقا لأفلاطون فى بلاط الملك ديونسيوس الأكبر ويبدو أنه عاد مرة أخرى إلى أثينا عام ٣٥٦ ق.م ثم ما لبث أن عاد مرة أخرى إلى قورنيا حيث أسس مدرسته هناك وتوفى عام ٣٥٠ ق.م

راجع: فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول" اليونان والرومان"، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢، ص ١٨٣.

وأيضا: هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: د. فؤاد زكريا دار نهضة مصر، القاهرة، سنة ١٩٧٥، ص ٢٨٤.

[٢] و.ك.س. جثرى: فلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة: رأفت حليم سيف، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، مطابع الطليعة الكويت، سنة ١٩٨٨ م، ص ١١٤.

[٣] اختلف صغار السقراطيين حول ما يعنيه سقراط بالخير الأقصى، فقد ذهب الكلبيون إلى أن الخير السقراطى يكمن فى حياة الزهد والحرمان من أجل الوصول إلى الفضيلة التى هى الخير الأقصى، بينما ذهب إقليدس الميغارى إلى أن الخير السقراطى يرتبط ارتباطا وثيقا بالواحد، وهذا الواحد هو الوجود البارميندى الثابت (الباحث).

يجلب الألم[1] . والإنسان بطبعه يسعى إلى طلب اللذة وتجنب الألم[2] . فاللذة إذن هى صوت الطبيعة، وإشباعها هو الطريق الوحيد للخلاص من إلحاحها [3] .

وتستند أخلاق اللذة عند أرستبوس على نظرية حسية فى المعرفة[4] . فالذى يدركه المرء إدراكا مؤكدا هو ذلك الشيء الذى نحس به فقط أو ذاته، لأن الإحساس فعل ذاتي بحت يحدث نتيجة اتصال حواسنا بالموضوعات المدركة ومن الصعب التيقن بأن إحساسات الناس جميعا متماثلة.

وربما كان الفيلسوف السوفسطائى بروتاجوراس[*] . مسئولا إلى حد كبير عن تلك النظرية الحسية فى المعرفة والتى دفعت بأرستبوس إلى القول بأن المعطيات الوحيدة التى يمكن أن نكون على يقين بشأنها. والتى يمكن بالتالى أن نُسير سلوكنا على أساسها إنما هى إحساساتنا باللذة والألم[6] .

من هذا المنطلق الحسى أقام أرستبوس مذهبه فى اللذة، فكل إحساس عبارة عن حركة فيمن يحس، وعندما تكون الحركة ناعمة رقيقة يكون الإحساس ممتعا،

---

(1) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية سنة ١٩٨٨م، ص ١٣٧.

(2) د. أميرة حلمى مطر(أرستبوس) معجم أعلام الفكر الإنسانى، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، تصدير د. إبراهيم مدكور، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٤، ص ٣٨٤.

(3) هنرى سد جويك: المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، الجزء الأول، ترجمة د. توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى، ط١، دار النشر للثقافة، الإسكندرية، سنة ١٩٤٩، ص ١٢٣.

(4) كان هيراقليطس(حوالى ٥٠١- ٥٠٤ ق.م) هو أول من أشار إلى التفرقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وإذا كان قد أعلا من شأن حاسة على أخرى كحاسة الشم التى تعتبر أعلا الحواس، فإنه فى النهاية قد أعلا من شأن المعرفة العقلية على المعرفة الحسية(الباحث).

(*) جمع بروتاجوراس السوفسطائى بين رأى هيراقليطس فى التغير المستمر ورأى ديموقريطس فى أن الإحساس هو الأساس الأول للمعرفة وانتهى منهما إلى نتيجة مؤداها إن الإدراكات الحسية كلها صادقة وهذا واضح من خلال مبدأه الإنسان مقياس الأشياء جميعا، ما يوجد وما لا يوجد"

راجع : كريم متى: الفلسفة اليونانية، بغداد ، العراق، سنة ١٩٧١، ص ١١٥.

(6) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة : د.عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٦م، ص ٣٨٥.

وعندما تكون خشنة فظة يكون مؤلما وعندما تكون الحركة لا يمكن إدراكها أو عندما لا تكون هناك حركة على الإطلاق، فلن يكون هناك لذة ولا ألم[1].

ولا يمكن أن تكون الحركة الفظة غاية أخلاقية، ومع ذلك فهى لا يمكن أن تعتمد على الغياب المحض للذة والألم، أعنى أن تكون الغاية الأخلاقية غاية سلبية خالصة. ومن ثم فلابد أن تكون الغاية هى اللذة أى غاية إيجابية[2].

ويفرق أرستبوس بين الغاية والسعادة، فغايتنا هى لذة معينة، فى حين أن السعادة هى المجموع الكلى لكل اللذات المعينة والتى تشتمل على لذات الماضى والمستقبل. واللذة المعينة مرغوبة لذاتها فى حين أن السعادة ليست مرغوبة لذاتها بل من أجل اللذات المعينة[3].

والخير الأخلاقى ينحصر فى اللذة التى يحصل عليها الفرد، وعلى وجه التحديد اللذة الحاضرة التى لا شأن لها بتذكر استمتاعات الماضى أو بالأمل فى حصول متع المستقبل، فقيمة اللذة تكمن فى آنيتها وحضورها[4]. لأن الماضى قد ولى وانقضى والمستقبل غامض وغير معروف كما أن التفكير فيهما هو مصدر الشقاء ومبعث الهموم، ويبقى الحاضر ملك لنا، إذ ليس للإنسان سوى الساعة التى هو فيها[5].

---

(1) E.Zeller: Outlines Of The history Of Greek Ohilososphy. Transl . by : I.r.Palmer. Revised by: Withelm Netle 13th ed., Dover Publication New York. 1980. P.113.

(2) D.Laertius: Lives Of Eminent Philosophers. Transl. by: R.D. Hicks . M.A., Vol., I The Leob Classical Nibrary . William Heinemann . London. 1980. B.II. 86 -88. P. 219.

وأيضا: كوبلستون: المرجع السابق، ص ١٨٤.

(3) Ibid. B11. 87.p.220 .

(4) B.A.C Fuller : History Of Greek Philosophy (Thales to Democritus). Henery Holt And Company, New York. 1923.pp.12 -12.

(5) د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص ١٢٤.

ومن ثم فاللذات الحسية هي الهدف الذى يجب أن تتجه إليه أفعال الإنسان، وأعظم هذه اللذات هي اللذات الجسمية وليست اللذات العقلية[1] .

ويحق لنا هنا أن نتساءل عن قيمة الخير الذى حدد أرستبوس ماهيته فى ضوء اللذة الحسية الجسمية على وجه التحديد. هل هذا الخير ظاهرة تقبل الوزن والقياس كما هو الحال عند بنتام وجون استيورات مل، أو بمعنى آخر هل أخذ أرستبوس فى حسبانه العوامل التى تؤثر فى كم اللذة حين المفاضلة بين اللذات الحسية؟

الواقع أن أرستبوس أنكر الاعتراف بوجود فوارق كيفية بين اللذات المتفرقة أو فوارق اعتبارية من حيث القيمة، فقد عزى إليه القول: " إن لذة ما، لا تختلف عن غيرها من اللذات"، لكنه فى نفس الوقت لم ينكر الفوارق الكمية الكائنة بين ضروب اللذة[2] . فعامل الكثافة وعامل الوفرة كانا بديلين متلازمين ومعروفين آنذاك، أما بقية الفوارق الأخرى كعامل الزمن والامتداد والقرابة فهناك خلاف حول قيمة هذه الفوارق فى فلسفة أرستبوس[3] . لكن على أية حال يمكننا من خلال فلسفة أرستبوس فى اللذة تحديد قيمة هذه العوامل.

قد يكشف لنا تحديد أرستبوس لمهمة الفلسفة عن حقيقة موقفه من الفوارق الكمية بين اللذات، فهو يجعل من الفلسفة مرشدا لا غنى عنه فى اختيار أفضل اللذات فى ضوء العقل والحكمة يضمن البعد عن مخاطر الوصول باللذة إلى مرحلة الألم[4] . فمبدأ الشدة أو زيادة اللذة إلى أقصى حد مبدأ يرفضه أرستبوس، لذا نراه يحد من نزعة التكالب على اللذات ويأمر بإحكام السيطرة على النفس، فالرجل

---

(1) راجع: بيرتون بورتر: الحياة الكريمة، جـ١، ترجمة : د. أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٩٣، ص ١٢٦، ١٢٧.

(2) هنرى سد جويك: المجمل فى تارخ علم الأخلاق، جـ١، ترجمة: د، توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى، دار النشر للثقافة، الإسكندرية، سنة ١٩٤٩ م، ص ١٢٣.

وايضا: إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١٠٥.

(3) D.Lackey : Time And Value from Aristippus To Plotinus .The Journal Of Neoplatonic Studies. Binghamaton University. Binghamton. 1992. p.92.

(4) D.Laertius . Op .Cit. B.II. 86.P.219.

الحكيم هو الذى يتجنب الإفراط فى اللذة لأن ذلك سوف يؤدى إلى الألم وسوف يتجنب إطلاق العنان الذى يؤدى إلى عقاب الدولة أو إدانة الجمهور. ومن ثم فإنه يحتاج إلى حصانة تمكنه من تقييم لذات الحياة المختلفة ، وفضلا عن ذلك فإن الرجل الحكيم سوف يحتفظ فى استمتاعه بقدر معين من الاستقلال فلو سمح لنفسه بالاستعباد فإنه عندئذ لن يستطع الاستمتاع باللذة بل سيسقط بالأخرى فى الألم . ومن ناحية أخرى فإن الرجل الحكيم لكى يحتفظ بالرضا والبهجة سوف يكون عليه أن يحد من رغباته[1] .

فقوام السعادة إذن هو ضبط اللذة أو التحكم فيها على نحو ذكى وحكيم، وليس فى الخضوع لها، ولا فى الحرمان منها وهذا يفسر لنا قوله : " أنا ملك ولست مملوكا" ومن الحكمة إذن أن نتعلم كيف نستخدم الخيرات فى الحياة بطريقة موافقة للعقل وذلك حتى يتمتع الحكيم بالهدوء والسكينة والتحرر من سيطرة العالم الخارجى[2] .

من الواضح إذن أن أرستبوس لا يقيم وزنا لعامل الشدة أو زيادة اللذة، إلى أقصى حد، فمبدأ زيادة اللذة يخرج الإنسان عن الحكمة ويوقع به فى دوامة الألم، لذا فالحكمة تقتضى تحديد واعى للذة وعدم إفراط فى اللذات. أما بالنسبة لعامل الزمن أو طوال مدة اللذة وقصرها، فقد رفض أرستبوس القيمة الزمنية كأساس للمفاضلة بين اللذات وهذا واضح فى تحديده للذة فى ضوء اللحظة الراهنة الحاضرة بعيدا عن الماضى أو تطلعات المستقبل، ويؤكد أثينياوس **Athenaeus** على هذا المعنى بقوله : " إن الهدف عند أرستبوس هو لذة اللحظة الواحدة، وكان يحكم على الخير بمعيار الحاضر فقط..."، وهذا إيثار واضح للذة المؤقتة ترتب عليه عدم المبالاة بناحية ديمومة اللذات، إذ لا يقلل قصر المدة التى تستغرقها اللذة من قيمتها[3] .

---

(1) كوبلستون: المرجع السابق، ص ١٨٤ .

(2) T.Gompers: Greek Thinkers. Vol. 2. John Murray. London. 1939.P.212.

(3) Athenaeus : The Deipnosophistae. Or Banquet of the Learned . London. 1854.B.12.P.67.

والمتعة الحاضرة هى وحدها الجديرة بأن تستقطب اهتمامنا وأن الحكيم الحق لا يعبأ بالأمس ولا بالغد بقدر ما ينعم بما توفره له اللحظة الحاضرة من ملذات ومتع[1].

وهناك طريقة أخرى لتفسير موقف أرستبوس من الفوارق الكمية فى المفاضلة بين اللذات، وهذه الطريقة تعتمد فى الأصل على رؤية فلسفة أرستبوس من خلال تأثره بفلسفة هيراقليطس وخاصة نظرته للذات الفردية على أنها تغنى كل لحظة وتحمل فقط علاقة اسمية بأى ذات توجد فى لحظة تالية. وإذا صح هذا التأثر من جانب أرستبوس بفلسفة هيراقليطس فى التغير والتجدد[2]. المستمر للذات الفردية من لحظة إلى أخرى، فإننا يمكن أن نلتمس لديه التأكيد على مبدأ الشدة أو زيادة اللذة إلى أقصى حد ممكن فى اللحظة الحاضرة. كما أنه من الممكن أن نبقى على القيمة الزمنية بالنسبة للمفاضلة بين اللذات عند أرستبوس ، لأننا سوف نختار اللذة التى تملأ كل الحاضر لأنها سوف تكون أفضل وأطول من اللذة التى تملأ فقط جزء من الحاضر[3]

ويبدو أن هذا التفسير منطقيا إلى حد ما، ولكن يبقى التأكد من حقيقة تأثر أرستبوس بنظرية الذات الفردية الهيراقليطية، وهذا ما لا نجد دليلا واضحا عليه. لذلك فإنه من الصواب القول أن عاملى الشدة والزمن لم يكن لهما قيمة حقيقة فى فلسفة اللذة عند أرستبوس مع أنه كان على يقين من هذا الأمر، فقد نقل عنه ديوجنيس اللايرسى قوله " بأن لذة ما، لا ترجح لذة أخرى" وكذلك المنابع التى تزودنا باللذة فإن أحدها مهما كان فيه من التبذل والإسفاف لا يفضل غيره ، أو يفترق عنه من حيث القيمة[4].

---

(1) أبيقور: الرسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، بيروت لبنان، سنة ١٩٩١م، ص ١١٥.

(2) إن تأثر أرستبوس بمبدأ هيراقليطس فى التغير المستمر ينفى قيمة الماضى والمستقبل فى الحساب اللذى مادام أولهما لم يعد بعد وثانيهما ليس بعد (الباحث).

(3) Douglas Lackey : Op .Cit. p. 96. And See Also: Terence Irwin : Aristippus Against Happiness. The Journal of The Monist. No. I. January. 1991.P.P.55-82.

(4) D. Lartius: Op. Cit. BII. 90-92.P.222.

وأيضا: هنترميد: المرجع السابق، ص ٢٨٤.

وينبغي الإشارة إلى أن إيمان أرستبوس باللذة الحاضرة وتأكيده على قيمة اللذة القريبة على وجه التحديد والتي لا علاقة لها بالماضى أو المستقبل . يتضمن دلالة هامة قد تكشف لنا عن موقع عامل القرابة وقيمته فى فلسفة اللذة عند أرستبوس، صحيح أننا لا نجد قول صريح من جانب أرستبوس يفيد معرفته بهذا العامل الكمى ولكن تأكيده على اللذة التى فى متناول اليد دليل على تفضيله للذة القريبة على اللذة البعيدة والتى سوف تأتى فى المستقبل.

ومن هنا يمكننا القول أن أرستبوس اعترف بعامل القرابة، وهذا ما يفسر لنا إيمانه بأن قيمة اللذة تكمن فى اللحظة الحاضرة.

وقد عرف أرستبوس أيضا عامل النقاوة أو درجة خلو اللذة من الألم أو امتزاجها به، ويتجلى هذا فى تأكيده على أن اللذة حركة لطيفة وأن الألم حركة خشنة. وهذه الحركة قد تسمح بتخالط اللذة والألم وهذه نتيجة لإلحاح الحاجة والرغبات والشهوات وامتزاج اللذة للألم وملابسة بعضهم لبعض [1] . وحول هذا المعنى يقول أرسطو فى تاريخه لفلسفة اللذة عند أرستبوس وأتباعه: " يهدفون – يقصد أرستبوس وأتباعه– إلى القول أن اللذة حركة وكون"[2] .

ويقول أيضا: " وخليق ألا يكونوا يخبرون بالعلة فى ذلك كيفية بعضها من غير اختلاط وبعضها مختلط" [3] .

وعند هذا التخالط الذى يمكن أن يحدث بين اللذة والألم ينبغى كما يقول أرستبوس اختيار اللذات اللطيفة أو بمعنى أدق اللذات الخالية من الألم وذلك فى ضوء العقل والحكمة[4] . ، ولعل هذا يكشف لنا عن قيمة عامل النقاوة أو خلو اللذة من الألم عند أرستبوس.

خلاصة القول أن اللذة عند أرستبوس لذة آنية وكل متعة لا تتعدى اللحظة الحاضرة لأن الحاضر وحده فى حوزتنا، ولأن المستقبل هو الغيب الذى لا معرفة لنا

---

(1) إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١٠٤.

(2) أرسطوطاليس: الأخلاق النيقوماخية، ترجمة: إسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت سنة ١٩٧٩، م ١١ ف ٢، فقرة ١١٧٣ أ، ص ٣٣٨.

(3) أرسطوطاليس: المصدر السابق، م ١١ ف٢ فقرة ١١٧٣ ب، ص ٣٣٨.

(4) إسماعيل مظهر: المرجع السابق، ص ١٠٥.

به ولا سلطة لنا عليه فلنتمتع إذن بالحاضر دون تفكير في المستقبل وحتى لا ندخل في حسابات وتخمينات لا طائل من ورائها، ولنغض الطرف عن الآلام التي من المحتمل أن تتسبب فيها اللذات الحاضرة، تلك الآلام التي يكفي التفكير فيها لكي تنغص حياتنا وتفسد متعنا. إن الخير الأسمى بالنسبة إلى الفيلسوف القوريناثي هو اللذات الجزئية والمتعددة، وكل لذة غاية في حد ذاتها بغض النظر عن اللذات الأخرى[1].

وإذا كانت أخلاق اللذة عند أرستبوس تؤكد على تعدد اللذات الجزئية وتنوعها فهي أيضا تستبعد البعد الزمني وترى فيه قيدا للسلوك وكبتا للرغبات وحرمانا من متع الدنيا، إلا أن رغبة أرستبوس في البقاء مستقلا عن المستقبل قد أوقعته في عبودية الزمن الحاضر إذ أن حصر الإرادة في الحاضر ومنعها من النظر إلى الأمام وإلى الوراء أو منعها من استرداد الماضي ومن الإنقذاف في المستقبل يعد نوعا من القضاء على حرية التصرف، بل أننا لا نترك للعقل مجالا للتصبر إذا وضعنا من أمامه ومن خلفه غشاء الليل[2].

ثانيا: الحساب اللذي عند أفلاطون:

ناقش أفلاطون طبيعة اللذة وعلاقتها بالخير أو السعادة في العديد من محاوراته وقد سعى جاهدا إلى البرهنة على بيان تهافت التطابق بين اللذة والخير، وذلك من خلال مجموعة من البراهين العقلية، فاللذة تطلب من أجل الخير ولا يمكن أن تكون هي والخير شيئا واحدا[3]. لأنها لو كانت كذلك لنتج بكل تأكيد نتائج كثيرة مشينة[4].

ويمكن إجمال أهم هذه الحجج والبراهين فيما يلي:

١- إن الإنسان يحصل على اللذة والألم بالتعاقب، وكذلك يتخلص منها في آن واحد. فالجوع في ذاته مؤلم، ولكن تناول الطعام عند الجوع لذيذ. والظمأ أيضا

---

(١) د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص ١٢٤.

(٢) جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم، الدراسة، ص ١١٧.

(٣) أفلاطون: محاورة بروتاجوارس: ترجمها إلى الإنجليزية، بينامين جويت، تعريب: محمد كمال الدين يوسف، راجعه: محمد صقر خفاجة. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧م، فقرة ٣٥٥أ. ص ١٥٨.

(٤) أفلاطون: محاورة جورجياس، ترجمها عن الفرنسية. محمد حسن ظاظا، راجعها د. على سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة، سنة ١٩٧٠، فقرة ٤٩٥ب، ص ١٠٥.

مؤلم، ولكن الشرب عند العطش لذيذ. وعلى هذا فإن الإنسان يشعر فى وقت واحد باللذة والألم. والإنسان لا يمكن أن يكون سعيدا وشقيا فى آن واحد إذا قلنا أن السعادة هى اللذة والألم هو الشقاء، وبالتالى فاللذة فى النهاية شيئا آخر غير الخير[1].

٢- إن اللذة تنتهى بانتهاء الرغبة كما ينتهى ألم الجوع بحصول لذة الطعام. كذلك ينقطع الإنسان عن ألم الجوع وعن لذة الطعام فى لحظة واحدة بحيث أن اللذة والألم يرتفعان معا. وإذا كانت اللذة هى الخير والألم هو الشر، فإن الإنسان ينقطع عن الخير والشر فى الوقت ذاته وهذا مستحيل[2] .

٣- إن الأخيار والأشرار، والجبناء والشجعان، والحكماء والحمقى، جمعيا يسرون ويتألمون بدرجات متساوية تقريبًا مع أنهم ليسوا على درجات متساوية من الخير والشر. وبالتالى فاللذة ليست مقياسا للخير كما أن الألم ليس مقياسا للشر. فاللذة كسائر الأشياء تقاس بمقدار مشاركتها فى الخير وتطلب من أجله ولكنها ليست هى الخير[3] .

٤- إن الخير ليس هو اللذة أو السرور والفرح أو الغناء والطرب، فهناك ما هو أفضل من ذلك كالتعقل والفكر والتذكر وما يجانسها أيضا من رأى سديد واستدلالات صحيحة وكل هذا بالفعل أفضل من اللذة وأجزل دة مع أن لا هذه ولا تلك هى الخير، فالخير كامل ويكتفى بذاته عكس هذه الأمور جمعيا لأنها لا تكتفى بذاتها[4].

هكذا انتهى أفلاطون إلى بيان أن اللذة ليست هى الخير وأنهما ليس مترادفين، وأن اللذة تطلب من أجل الخير وأنها وسيلة من وسائل الوصول إليه،

---

(١) أفلاطون: محاورة جورجياس، فقرة ٤٩٦ جـ، ص ص ١٠٧، ١٠٨.

(٢) نفس المصدر: فقرة ٤٩٧ جـ- ٤٩٧ هـ، ص ص ١٠٩، ١١٠.

(٣) نفس المصدر : فقرة ٤٩٧هـ- ٤٩٩ ب، ص ص ١١٠، ١١٣.

(٤) أفلاطون: محاورة فيليبوس، تحقيق وتقديم: اوجيست دييس، تعريب: الأب: فؤاد جرجى بربارة، منشورات وزاره الثقافة، دمشق، سنة ١٩٧٠م فقرة ١٩ د، ص ١٨٦.

وأيضا: د. حسين حرب: أفلاطون، دار الفكر اللبنانى، بيروت، سنة ١٩٩٠م، ص ص ١٧٦، ١٧٧.

And See Also. J.C.B. Gosling. CC.W.Taylor: The Greeks On Pleasure . Clarendon Press. Oxford . 1982.p.230.

ولعل أفلاطون أراد بذلك دحض وجهة النظر السوفسطائية التى تؤكد أن اللذة هى الخير، وكذلك فلسفة أرستبوس فى اللذة والتى سبق أن عرضنا لها.

وانطلاقا من هذه النتائج اتجه أفلاطون إلى تحديد طبيعة اللذة، وكيف تنشأ وأنواعها المختلفة، صحيح أن أرستبوس قدم تفسيرا لحدوث اللذة، ولكنه لم يوضح طبيعة الحركة التى تسبب حدوث اللذة، وكيف تحدث هذه الحركة وما هى أسبابها، وهذا ما أراد أفلاطون توضيحه[1]. فى محاورة فيليبوس، فاللذة والألم يتولدان من طبيعتهما فى الجنس المشترك الناشئ عن اللامحدود والحد والصائر حيا وفقا للطبيعة. فالإنسان يتألم إذا انحل الانسجام فيه، ويتلذذ عندما يعود هذا الانسجام إلى طبيعته المألوفة يقول أفلاطون على لسان سقراط: " إذا انحل الانسجام فينا نحن الأحياء ، حينئذ يحدث مع الانحلال وفى الوقت نفسه تحلل لطبيعتنا وتولد الآلام..... ثم إذا عاد الانسجام ورجع إلى طبيعته المألوفة، يجب القول أن اللذة تتولد...."[2].

ولكن اللذة والألم ليسا دائما صادقين. فقد يخطئ كل من اللذة والألم هدفه الذى به يتألم أو الذى به يتنعم. فاللذة تتولد فينا مرارا على أثر ظن كاذب، والألم كذلك وكما أن الظن يسمى شريرا وفاشلا عندما يكون كاذبا، كذلك الملذات لا تكون شريرة إلا إذا كانت كاذبة. وعلى الجملة فالتحولات العظيمة فى العناصر تخلق فينا الآلام والملذات أما التقلبات المعتدلة والضيئلة فلا تخلق البتة لا لذة ولا ألما[3].

تختلف إذن طبيعة اللذة عن الخير الأقصى الذى هو غاية النشاط الخلقى، ولما كانت الغاية يجب أن تقع فى داخل الفعل الخلقى لا خارجه فإن غاية الخير هى الخير لا اللذة والخير الأقصى ليس غاية واحدة بل هو مركب أو مؤلف من أجزاء أربعة: **أولى** هذه الأجزاء وأكبرها معرفة المثل كما توجد فى ذاتها . **ثانيا:** تأمل المثل كما تكشف عن نفسها فى عالم الحسى، ومحبة وتقدير كل ما هو جميل ومرتب ومتناغم. **ثالثا:** إقامة العلوم المختلفة والفنون الخاصة. **رابعا:** الانغمار فى

---

(1) إسماعيل مطهر: المرجع السابق، ص ١٤٤.

(2) أفلاطون: محاورة فيليبوس، فقرة ٢٤ d-c ، ص ٢٢٠، ١٢١.

(3) نفس المصدر : فقرة b٤١ ، ص ص ٢٤٦، ٢٤٧

اللذات النقية البرئيه الخالصة للحواس وبطبيعة الحال مع استبعاد ما هو وضيع وشرير[1].

جملة القول أن أفلاطون يقرر بوضوح أن النشاط الخلقي كله يستهدف وينتهى فى السعادة وحسب رنين الكلمة فى آذاننا قد نظن أن أفلاطون من أصحاب المنفعة العامة، فالمنفعة العامة عند بنتام وجون سيتورات مل تتحدد بأنها تضع غاية الأخلاقيات فى السعادة وخاصة أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. ولكن أفلاطون رفض التطابق بين السعادة أو الخير الأقصى واللذة، ورفض المبدأ السوفسطائى الذى يوحد بين الفضيلة ولذة الفرد، كما أن موقفة من الفوارق الكمية فى حساب اللذة يكشف لنا خطأ الربط بين أخلاق المنفعة والأخلاق الأفلاطونية.

والواقع أن أرستبوس إذا كان قد رفض مبدأ زيادة اللذة إلى أقصى حد فإن أفلاطون أقر بوضوح هذا المبدأ فى محاورة بروتاجوراس، فقد استخدم المصطلحات الكمية مثل أكثر وأقل، وأكبر وأصغر فى المفاضلة بين اللذات والبعد عن الألم ويتضح هذا فى قوله: " وهل هناك تفاوت بين اللذة والألم غير الزيادة والنقصان بإيذاء بضعها البعض؟ فهذه تصير أكبر أو أصغر بالقياس إلى بعضها الآخر..."[2].

إن الوصول باللذة إلى أقصى حد يتوقف على قياس هذه اللذات المتاحة حتى نتكمن من اختيار الأكثر والأكبر، وهذا القي س أشبه بميزان توزن به اللذات والآلام ويكون الاختيار للكفة الراجحة التى تحمل أكبر كمية من اللذة الحاضرة والبعيدة والقريبة فى نفس الوقت.

وفى هذا يقول أفلاطون": إنه لا سبيل للاختلاف بين الممتع الحاضر وبين الممتع أو المؤلم الذى سيأتى فى المستقبل إلا بالقياس أو الميزان ، إنما الأمر كالخبير فى الموازين يضع معا فى جانب من الميزان الأشياء المتعة وفى الجانب الآخر الأشياء المؤلمة، ثم يضيف القريب والبعيد، ليقول بعد ذلك أيهما أثقل.

---

[1] وولتر ستبس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، سنة ١٩٨٧ ص ص ١٤٧،١٤٨.

[2] أفلاطون: بروتاجوراس، فقرة ٣٥٦ أ، ص ١٥٩.

فإذا كنت تضع فى الميزان أشياء ممتعة مقابل أشياء ممتعة، فينبغى أن تأخذ أكبرها وأكثرها عددا. وإذا وضعت أشياء ممتعة فى مقابل آلام فينبغى أن تأخذ أقلها وأصغرها. أما إذا وضعت أشياء ممتعة فى مقابل آلام وكانت الآلام تقل عن المتعات سواء أقل القريب عن البعيد أو البعيد عن القريب، فينبغى أن تسلك السلوك الذى يتحقق فيه هذا أما إذا قلت المتعات عن الآلام فينبغى عدم القيام بالسلوك..."[1] .

ويبدو أن أفلاطون فى هذا الميزان للمفاضلة بين اللذات لا يضع فى الاعتبار سوى عامل الشدة أو زيادة اللذة إلى أقصى حد، فالسبب الذى يجعل لذة أفضل من أخرى أو إحدى اللذات أكبر من غيرها هو كثافة اللذة رغم أن هذا غير واضح بصورة كافيه فى النص السابق ولكن يمكن الاستدلال عليه من طلب أفلاطون التخلى عن اللذة الحالية إذا كان سينتج عنها فى المستقبل الفقر والمرض وهى الظروف التى تؤدى إلى آلام كثيفة[2] .

أما بالنسبة لمدة اللذة أو القيمة الزمنية فليس لها وجود فى هذا القياس، لأن أفلاطون يرشدنا إلى وضع كل اللذات والآلام الحاضرة والمستقبلية القريبة والبعيدة فى الميزان لتغير معيار هذا الميزان وتحول من الأكبر والأصغر والأكثر والأقل إلى القريب والبعيد والماضى والمستقبل، وهذا ما لم يأخذه أفلاطون فى الحسبان، فالقريب والبعيد فى الميزان على حد سواء ولا فرق بينهما من حيث قيمة اللذة.

ورغم إقرار أفلاطون فى هذا النص السابق لمبدأ زيادة اللذة إلى أقصى حد،إلا أن هذا الإقرار من جانب أفلاطون يبدو مجرد افتراض أو خيال لحظى وليس حقيقة واقعية ذات قيمة فى المناقشات الأفلاطونية لفلسفة اللذة فى محاورات أخرى. وأوضح دليل على هذا أن أفلاطون فى محاورة جورجياس يرفض مبدأ زيادة اللذة إلى أقصى حد ويعتبر أن هذا المبدأ هو تعبير عن انهزام الذات الإنسانية[3] .ويتضح هذا فى قولة": إن نفس هؤلاء الحمقى الباحثون عن زيادة اللذة أشبه بالدن المثقوب نظرا

---

(1) أفلاطون: بروتاجوراس، فقرة ٣٥٦ ب-جـ، ص ١٦٠.
And see: Alos : J.C.B.Gosling : Op. Cit.. P.231.
(2) Douglas Lackey: Op. Cit.. p. 97.
(3) Ibid.. p. 98.

لأنه فاسد وغير قادر على أن يحتفظ بشيء وذلك إشارة إلى طبيعتهم التي لا تشبع، لأنهم مضطرون لأن يسكبوا في دنان لاقرار لها الماء الذي يجلبونه بغرابيل عاجزة أيضا عن احتجازه... ولقد تبدو هذه الصورة غريبة لكنها تبين جيدا ما أريد أن أقنعك به إذا استطعت فتغير من فكرك وتفضل حياة جيدة حسنة السير قانعة دائما بما عندها، ولا تطلب المزيد عن حياة لا تشبع وليس لها زمام[1].

وفى محاورة فيدون يركد أفلاطون على أن حياة الحكمة هى الحياة المنشودة وليست الحياة التى يتم فيها تبادل لذة بلذة أو تفضيل لذة على أخرى، لأن هذا يخرج الإنسان عن الحياة الروحية المطلوبة. يقول أفلاطون : " وربما لم تكن هذه ياسيمياس الموفق، هى الطريقة الصائبة للتبادل فى ميدان الفضيلة تبادل لذات بلذات، وأحزان بأحزان، ومخاوف بمخاوف، الأكبر منها مكان الأقل كما لو كان الأمر أمر تعامل مالى، إنما العملة الوحيدة الصالحة التى يجب تبادل كل هذا بها هى الحكمة[2].

ويتضح من هذا النص السابق أن أفلاطون يرفض رفضا قاطعا الحساب اللذى القائم على التبادل لأن هذا تقليل لشأن الإنسان من الناحية الروحية.

وفى الكتاب التاسع من محاورة الجمهورية يثير أفلاطون موضوع اللذة خاصة فى حديثة عن قوى النفس الإنسانية الثلاثة ويربط بين كل جزء وبين نوع محدد من اللذة" فما دام للنفس الإنسانية ثلاثة أجزاء فهناك أيضا ثلاث لذات تناظر كل منها"[3]. ويشير أفلاطون إلى مبدأ زيادة اللذة وأقل قدر من الألم حيث يقول: " فمادام موضوع بحثنا هو مختلف أنواع اللذات، وأنواع الحياة الناتجة عنها، لا من أجل معرفة أيهما الأشرف وأيهما الأخس، أو أيهما الأصلح وأيهما الأفسد بل لكى نعرف أيهما الذى يجلب المزيد من اللذة بالفعل، ويجلب أقل قدر من الألم..." [4].

---

[1] أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمة د. عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة ١٩٧٩، فقرة ٦٩ أ- ب، ص ١٧٩.

[2] أفلاطون: محاورة جورجياس، فقرة ٥٠٢.

[3] أفلاطون: محاورة الجمهورية، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٥ م، ك ٩ فقرة ٥٨٠، ص ٥١٠

[4] نفس المصدر: ك ٩ فقرة ٥٨٢، ص ٥١٢.

ورغم إشارة أفلاطون إلى مبدأ الشدة، لكنه لم يدعو هنا إلى إقامة حساب لذى من أجل الوصول إلى أقصى حد من اللذة لأنه بعد ذلك يفرق بين اللذات الدنيا التى ترتبط بالجانب الشهوانى من النفس واللذات العليا التى ترتبط بالجانب العقلانى، ويرفع منزلة اللذات العليا أو كما يقول أفلاطون: " إن لذة الجزء العارف فى النفس هى خير اللذات، وأن حياة الرجل الذى يحتل هذا الجزء عنده مكانة السيطرة هى أعظم أنماط الحياة لذة"[1].

وهذا يدل دلالة واضحة على أن أفلاطون رفض مبدأ حساب اللذة وأن الحساب اللذى الوارد فى محاورة بروتاجوراس هو مجرد افتراض وليس بداية لنظرية المنفعة.

وربما يقال ان أفلاطون دافع عن الحياة المختلطة فى محاورة فيليبوس وأن هذه الحياة مزيج أو حياة عقل وحكمة ولذة[2]. وهذا صحيح ولا يمكن إنكاره، ولكن من المؤكد أن أفلاطون حدد طابع اللذة التى تشكل العنصر الثالث من المزيج ولم يكن نفعيا، ولم يناد بديمومة اللذة، ولم يقم حساب لذى بأى شكل من الأشكال لأن المزيج يجب أن يتركب من أصدق أقسام اللذة[3]. فالعقل والحكمة يرفضان رفضا قاطعا ملازمة اللذات العظمى الصاخبة، ويقبلان اللذات الصادقة وما لازمته العافية والعفة وجملة جميع الملذات السائرة فى ركاب كل ضرب من الفضيلة، فهذه الملذات يقبل العقل أن نولجها نطاق المزيج أما الأخرى فحماقة عظمى أن نسمح لها بدخوله[4].

وهكذا يتضح لنا أن أفلاطون ظل إنسانا واسع الأفق ، فلم يدعو إلى التباعد الأنانى المطلق واللجوء إلى الفلسفة وإلى مثال الزهد الضيق الأفق هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يتخذ نظرة نفعية للحياة ولم يسمح بالقيمة إلا لما هو علمى، لهذا ظل مخلصا لمثال الحياة اليونانى كلاعب متناغم بكل الملكات حيث لا يغفل جانب فى الإنسان على حساب الجوانب الأخرى.

---

(1) نفس المصدر: ك ٩ فقرة ٥٨٣، ص ٥١٣.

(2) أفلاطون: محاروة فيليبوس، فقرة ٢٥٩، ص ١٩٥.

(3) نفس المصدر: فقرة ٩٦٧- e ص ص ٣١٦، ٣١٧.

(4) نفس المصدر: فقرة ٦٣ d ،ص ٣٠٥.

ثالثا: مفهوم السعادة الكاملة عند أرسطو:

فند أرسطو كعاداته آراء السابقين عليه (*) فى دراسته لطبيعة اللذة وماهيتها وانتهى إلى أن اللذة لا يمكن أن نعدها خيرا فى ذاتها. لأن هناك أشياء كثيرة خيرة غير مصحوبة باللذة، وكثيرا ما يسعى الإنسان الفاضل إلى أشياء لا يترتب عليها لذة بل على العكس قد تسبب ألما. فاللذات قد تنطوى على آلام كما أن بعض الآلام قد تنطوى على لذات، وبالتالى فاللذة ليست غاية فى ذاتها كما أنها ليست الخير الأقصى [1].

ورغم أن اللذة ليست الخير الأقصى أو السعادة، لكن البشر جميعا يطلبون اللذة ويتجنبون الألم، فثمة نوعا من التكافؤ بين الحياة واللذة وإنه من التناقض كما يقول أرسطو تصور وجود كائن يقبل على الألم ويعزف عن اللذة، لأن جاذبية اللذة تتمتع بضرب من الوضوح أو البداهية، وكأنما هو قانون الهوية أو الذاتية فى مجال السلوك الإنسانى[2].

إما الخير الأقصى فهو الشيء الذى يهدف إليه جميع الأشياء أو هو الغاية القصوى لجميع الأفعال، وبالتالى يخرج هذا الخير عن كونه وسيلة لبلوغ غاية أبعد لأنه منتهى الغايات، وفى هذا يقول أرسطو: " أن كل فن وكل فحص عقلى وكل فعل يرمى إلى خير ما على أنه غاية له، فإذا كان هناك عدد كبير من الأعمال المختلفة فهناك أنواع كثيرة من الخيرات. بيد ،ن هذه الخيرات كلها يخضع بعضها لبعض حتى نصل إلى الخير الأعظم الذى لا يتعلق بشيء آخر غير ذاته، والذى ننزع إليه خاصة من أجل ذاته، وننزع كل ما تبقى متن أجله. هذا الخير الأعظم هو السعادة. والحقيقة إننا ننزع إلى السعادة دائما من أجل ذاتها، ولا ننزع إليها أبدا من أجل شيء آخر.... "[3]

(*) كان من عادة أرسطو قبل أن يشرع فى دراسة أى مشكلة أن يعرض لمواقف السابقين عليه تجاه تلك المشكلة لكشف أخطاء تلك المواقف، ثم بعد ذلك يعرض لآرائه. وتمثل الخطوة الأولى الجانب السلبى فى منهجه النقدى، بينما تمثل الخطوة الثانية الجانب الإيجابى والذى يقوم على الاستفادة مما هو صحيح وتقديم رؤيته(الباحث)

(1) أرسطو: الأخلاق النقوماخية، م٢ فقرة ١١٠٤ ب، ص ص ٨٩، ٩٠

(2) د. زكريا إبراهيم: المرجع السابق، ص ٨٦.

(3) أرسطوطاليس: المصدر السابق، م ١ فقرة ١٠٩٤ أ، ص ٥٣.
And See Also: J.C.B.Gosling and C.C.W.Taylor : The Greek.s on Pleasure. P.P.244-245.

ولما كانت السعادة كمال أو فعل يُطلب بحد ذاته، وكلما سما هذا الكمال أو الفعل دنت طبيعته من الهدف المنشود. ولما كانت أسمى الأفعال أو الكمالات تلك المتصلة بالقوة الناطقة كانت الحياة العقلية أو حياة التأمل التى تبلغ فيها تلك القوة ذروة كمالها الخير الإنسانى الأقصى أى السعادة وهى الحياة التى لا تفتقر إلى أى شيء خارج عنها[1]. وفى ذلك يقول أرسطو: " فيما تقوم سعادة الإنسان؟ لكل موجود وظيفة يؤديها، ويقول كمال الموجود أو خيره فى تمام وتأدية وظيفته، وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها عن سائر الموجودات، ليست هى الحياة النامية ولا الحياة الحاسة، ولكنها الحياة الناطقة. إذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال، أى أن السعادة فى عمل النفس الناطقة بحسب كمالها، فإذا كانت هناك كمالات عدة، فبحسب أحسن كمال، وذلك طول الحياة، فإنه كما أن خطافا واحد لا يشرب بالربيع ولا يوما واحدا معتدل[*] فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمان......"[2].

ويتضح من هذا النص أن أرسطو يعرف السعادة بالاستناد إلى مفهوم الكمال أو بوصفها عاملا ثابتا، كما أنه يؤكد على أن السعادة ليست فعل يوم واحد بل هى حياة كاملة، وقد تبدو هذه الإشارة للوهلة الأولى على أن أرسطو يسلم بالقيمة الزمنية أو طول مدة السعادة، ولكن إذا دققنا النظر وجدنا أن هذا التسليم يتلاشى، لأن طلب أرسطو أن تكون السعادة متضمنة حياة كاملة يتحول إلى قاعدة تقول أنه لا يمكن الحكم على الحياة بأنها حياة سعيدة يسيطر عليها الخير إلا إذا تعرفنا على جميع مكونات هذه الحياة بما فى ذلك ومصائر الأحباب والأحفاد والظروف المستقبلية وهذا يستحيل علينا معرفته هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فطلب

---

[1] د. ماجد فخرى: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبروقلس دار العلم للملايين،بيروت، سنة ١٩٩١م، ص ١٣٤.

وأيضا : وولترسيتس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٠٤

[*] لعل أرسطو يشير هنا إلى مذهب أرستبوس فى اللذة الحاضرة دون أن يذكر اسمه ويحتمل أن أرسطو لم يذكر اسمه لأنه كان يعده من السوفسطائيين بسبب تناوله أجر مقابل تعليمه، والمقصود بالخطافة هنا لذة الساعة عند أرستبوس والتى يجب أن يقتنصها الحكيم(الباحث)

[2] أرسطوطاليس: المصدر السابق، م ١ ف فقرة ١٩٠٦ ، ص ٦٨ وأيضا : يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨٧.

أرسطو ان تكون السعادة متضمنة حياة كاملة ينتج عنه أن السعادة هى مضمون الحياة ككل وهى إما أن تكون حاضرة أو غائبة فى الحياة ككل، وليس أفضل أنواع السعادة هى العلمية التى تظل مستمرة عبر الحياة كما نحياها، وهذا شىء لا يمكن أن نتوقعه. وبالتالى فالسعادة الأرسطية ليست مضمون للحياة مستمر عبر الزمن، لأنه إذا استمر فى الماضى والحاضر فليس هذا مؤكدا فى المستقبل[1].

وإذا كان عامل الزمن يبدو متهافتا بالنسبة لقياس السعادة عن أرسطو، فإنه أيضا لا يبدو واضحا فى رؤيته لماهية اللذة، لأنه ينتقد فكرة أن اللذات تكون أفضل إذا ما استمرت لفترة أطول [*] ويتضح هذا من خلال تحليله لطبيعة اللذة حيث يصف اللذة بأنها عرض أو علاقة تصاحب حالة جسمية، فاللذة تجمع بين الناحية الإدراكيه والناحية التحريكية، فهى تشترك فى الصفة الإدراكية من حيث أنها فعل أو تحقيق لفعل ومن حيث أنها خارجه عن الزمان، لأنـها حاضرة حضورا مستمرا على النحو الذى ينظر به أرسطو إلى الإبصار على أنه شىء حاضر باستمرار[2].

يقول أرسطو: فقد يُظن أن البصر فى وقت ما نافذ. ومن أجل أنه لا يحتاج إلى شىء ألبته يكون من بعد لتتم صورته. وقد يشبه اللذة أن تكون مثل هذا .من أجل أنها شىء تام، ولا يمكن أحد أن يدرك لذة ما فى زمان يمكن فيه أن تكون فى زمان أكثر لتتم صورتها....[3]

ويقول أيضا: " وقد استقصينا القول فى الحركة فى أقاويل غير هذه، وقد يشبه ألا تكون تامة فى كل زمان، بل أن تكون كثيرة منها ليست بتامة مختلفة بالصورة أيضا، إذ كان الذى تحرك من شىء إلى شىء كيفية بالصورة. فأما صورة اللذة ففى كل زمان تامة. فبين إذًا من اللذات أنها سيكون مخالفا بعضها لبعض، فإن اللذة من الأشياء التامة ذوات الكل، وخليق أن يظهر بها هذا أيضا، ومن أنها

---

(1) D.Lackey op. Cit. P.99.

(*) لقد كان النقد الأرسطى موجها إلى إيودكس Eudoxus الفلكى الذى تبنى الهيدونية القورنيائية ودافع دفاعا قويا عن اللذة كغاية لسلوك الإنسان.

راجع: أرسطوطاليس: الأخلاق النقوماخية، م ف فقرة ٧ ت. ص ٥

(٢) أرسطوطاليس: المصدر السابق، م ١١ ف ٥ فقرة ١١٧٥ ب، ص ٣١٤.

(٣) نفس المصدر: م ١١ ف ٣ فقرة ١١٧٣، ص ٣٤.

لا يمكن أن تتحرك بأن تلذ في زمان ، ومن أجل أن الذى هو منها الآن كل تام...."[1]

واللذة تشارك من ناحية أخرى فى الصفات التحريكية من حيث أن أساس كل لذة الميل أو الشهوة كما يقول أرسطو، فالميل عنده هو الأصل والأساس فى كل لذة، بل الميل إلى تحقيق الفعل هو كل شىء وليست اللذة فى الواقع إلا شيئا مضافا وملحقا بالفعل، ولا تكون جوهر الفعل، وما يقصده الإنسان هو تحقيق الفعل، أما عرضيا فيقصد تحقيق اللذة، فاللذة إذن تكمن طبيعتها فى كونها شىء مضاف للفعل والمهم هنا ان الأصل هو الفعل أو الرغبة فى تحقيق الفعل، فإذا تحقق الفعل وكان تحققه موافقا للطبيعة أنتج ذلك اللذة كصفة تتوج جميع الأفعال، وإذا لم يتفق مع غاية الطبيعة أنتج ذلك ألما باعتباره ملحقا أو صفة تتوج الفعل فى هذه الحالة[2] .

من هذا المنطلق تبدو اللذة عند أرسطو بمثابة النتيجة المحصلة من وراء تحقيق الفعل الموافق للطبيعة، وبالتالى فهى ليست عملية تؤدى إلى نتيجة كما كان الحال فى محاورة فيليبوس بل هى تحقق أو وجود بالفعل،وإذا كانت كذلك فإن كل لذة تكون تامة وكاملة فى ذاتها، ولا يمكن أن تفتقد أيا من صفات الكمال هذه مثل لون بشرة أرسطو البيضاء التى لا يقل بياضها إذا لم تدم طويلا، إذن فاللذات عنده كذلك لا تقل لذاتها إذا ما كان زمنها قصير[3] .

ومما يؤكد ذلك أن أرسطو يعتبر اللذة بمثابة جوهر تام لا يفتقد لأى شىء وهذا واضح فى قوله: " أن اللذة والألم قضية تحتمل التوجيهه والتربية أى يقبلان أثر الممارسة وفعل البيئة، والشىء الذى يقبل الآثار وتتعدد عليه الصور هو من الجواهر وليس من الأغراض[4] . وبالتالى فاللذة جوهر تام لا يتأثر بالقيمة الزمنية، فلا يقلل من قيمة اللذة قصر المدة ولا يزيد من قيمتها طول المدة.

وإذا كان هذا هو موقف أرسطو من ديمومة اللذة والذى يخلص فى عدم إقراره بعامل الزمن فى تقدير قيمة اللذة فإنه أيضا بالنسبة لعامل الشدة ينتقد أولئك

---

(1) نفس المصدر: م ١١ ف ٣ فقرة ١١٧٤، ص ٣٤١س

(2) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت سنة ١٩٨٠ م، ص ٥.

(3) D.Lackey: op. Cit. P. 100.

(4) راجع: إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١٤٣.

الذين يقرون أن اللذة تقبل الزيادة والنقصان وعلى رأس هؤلاء أيودكس الفلكى، فهؤلاء كما يقول أرسطو: " يزعمون أن الخير محدود، وأما اللذة فليست بمحدودة لأنها تقبل الزيادة والنقصان، والنوع الذى يقضون بهذه القضية على اللذة من التلذذ هو الذى يقضون به على العدل وسائر الفضائل التى يزعمون أن الزيادة والنقصان فيها بين بين"[١] .

ويرد أرسطو على هؤلاء: " وما المانع أن يكون كما أن الصحة تقبل الأكثر والأقل، أن تكون اللذة أيضا كذلك، فإن الاعتدال ليس بواحد فى جميع الأشياء، ولا يكون فى الشيء الواحد بعينه اعتدال واحد ما أبدا، بل ينقص إلى قدر ما، ويختلف بالأكثر والأقل، فيمكن أن يكون شيء مثل هذا فى اللذة أيضا"[٢] .

لكن هل معنى هذا أن أرسطو يقرر مبدأ الشدة؟ الواقع أن أرسطو لا ينكر شدة اللذة ولكن لم يدعو إلى هذا المبدأ ولم يكن متمسكا به فى تحديده لطبيعة اللذة، ولعل هذا واضح فى تفرقته بين اللذات الحسية واللذات الفكرية الخالصة، ورفع مكانة اللذات الفكرية على اللذات الحسية، فالمهم هنا صفاء اللذة وكيفيتها وليس الكم الذى يزيد وينقص فى الملتذ لا فى اللذة نفسها[٣] .

رابعا: النفعية الأبيقورية:

تستند الأخلاق الأبيقورية فى المقام الأول على النزعة الحسية فى المعرفة والتى تنتهى إلى نظرية فى اللذة كما كان الحال فى الأخلاق القورينائية[٤] . فالإحساس هو ا لتجربة القادرة على أن تقيم علاقة مشروعة بين الإنسان والواقع الحقيقى، ومن ثم فهو معيار الحقيقة على المستوى المعرفى وهو أيضا معيار الخير على المستوى الأخلاقى[٥] .

---

(١) أرسطوطاليس: الأخلاق النقوماخية، م ١١ ف ٣ فقرة ١١٧٣ أ، ص ٣٣٧.

(٢) نفس المصدر، م ١١ ف ٣ فقرة ١١٧٣ ب، ص ٣٣٨.

(٣) أرسطوطاليس: المصدر السابق، م ١١ ف ٨ فقرة ١١٧٨ ب ، ص ٣٥٣
And See Also: Gosling and Taylor , Op. Cit., pp. 257-261.

(٤) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٣٩٤.

(٥) جان براتن: الفلسفة الأبيقورية ، تعريب : جورج أبو كسم، راجعة: د عادل العوا، الأبجدية للنشر، دمشق ، سنة ١٩٩٢م، ص ١٠١.

وينحصر الخير عند أبيقور في اللذة فهي الهدف والغاية(*) أو كما يقول أبيقور: " إن اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي تجنبه، وهي أخيرا المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معيارا للخير الحاصل لنا....."[1].

واللذة هي الخير "وحيد المطلق الذي تسعى إليه جميع الكائنات الحية، أما الألم فهو الشر الذي نحاول ان نتجنبه ،ومن هنا فإن أبيقور يشارك أرستبوس القول أن اللذة هي الهدف النهائي لكل أفعالنا [2]. والسعي وراء اللذة سعيا طبيعيا وليس هناك ما يدعو لتأنيب من يرغب في اللذة، لأن العقل لا دخل له ولا حكم في النزوع الطبيعي إلى اللذة، وإذا كان الخير هو ما يطابق الطبيعة والشر ما يناقصها ، فاللذة خير بل هي الخير الأسمى إذ هي الغاية القصوى والمشتركة بين كل الكائنات الحية باختلاف أنواعها. وباختلاف الأماكن والأزمنة التي تعيش فيها. واللذة هي الخير الحقيقي والعقل نفسه يقتضيها ولا يعارضها إذ أن العقل ليس مناقضا للطبيعة وليس شيئا غريبا عنها، فالإنسان الذي يفكر ويتعقل الأشياء هو عينه الذي يحس الأشياء ويشعر بها، وفي الحقيقة أن التفكير يتولد عن الإحساس بحيث تخيم فكرة اللذة أو الألم عند الإحساس باللذة أو الألم بل يمكن القول إننا نفكر لأننا نحس ونشعر ولأننا نلتذ ونتألم. فلا غرو حينئذ أن تكون اللذة بالنسبة إلى العقل موضوع رغبة والألم موضوع خوف وتقزز، وأن يحرص العقل على اختيار الأول وتجنب الثاني[3].

(*) تنطلق فلسفة الأخلاق الأبيقورية من المقولة الأرسطية أن الخير الأسمى هو ماله قيمة لذاته وليس من أجل شيء آخر، ويتفق أبيقور مع أرسطو على أن السعادة هي الخير الأسمى إلا أنه يختلف مع أرسطو حينما حصر السعادة في اللذة(الباحث) .

(1) أبيقور: رسالة إلى مينيسي، فقرة ١٢٩، ترجمة: جلال الدين سعيد ضمن كتابه أبيقور الرسائل والحكم ، ص٢٠٥.

(2) E Zeller: Outlines. P. 238.

(3) جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم، الدراسة، ص ص ١١٢– ١١٣.

وأيضا: إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، جـ٢، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٢، ص ص ١١٩، ١٢٠ .

والواقع أن اللذة عند أبيقور ليست حالة سلبية محضة ترجع إلى غياب الألم فحسب وإنما يوجد فى اللذة إيجابية أيضا[1] . فاللذة تعبر عن صحة البدن وطمأنينة النفس أى عن الحالة الطبيعية لأبداننا. فهى تحدث طبيعيا ومن ذاتها حينما تكون أجزاء البدن المختلفة فى حالة من التوازن [*] وينتج عن هذا أنه إذا كان الألم والاضطراب تعبيرا عن الخلل الطارئ على البدن، فيكفى إبعاد الألم والاضطراب لكى يعود التوازن وتحصل اللذة، فصحيح إذا أن تكون اللذة معادلة لزوال الألم والاضطراب، بيد أن هذا لا يعنى إطلاقا أنها شىء سلبى. فاللذة حالة إيجابية تعبر عن إقرار التوازن بالإضافة إلى جملة البدن.

وهنا نلمح أن الفارق بين أبيقور وأرستبوس شبيهه بالفارق بين أرسطو وأفلاطون، فأبيقور شأنه شأن أرسطو لم يكن يريد أن يجعل من اللذة حركة بل حالة ساكنة بالتأكيد تدل على كمال الكائن، ولكن على حين أن الكمال الذى تعبر عنه اللذة، هو فى جوهره فعل التفكير بالإضافة إلى أرسطو نجد أن فعل البدن أى توازن العضوية الحية بالإضافة إلى أبيقور[2] .

من الواضح إذن أن اللذة التى يحدثنا عنها أبيقور لها جذورها الجسدية بقدر ما تتضمن غياب الألم الذى ينتج عن سكون الأعضاء، يقول أبيقور: " عندما نقول أن اللذة هى الخير الأعلى، فنحن لا نقصد لذات الفاسقين ، ولا اللذات التى تقوم فى المتعة الجسدية كما يقول البعض. إما لأنهم لا يوافقون على مذهبنا، أو لأنهم يسيئون فهمه. إن اللذة التى نتحدث عنها فى غياب ألم الجسد واضطراب النفس"[3] .

---

(1) جان بران: المرجع السابق، ص ١٠٢

And See Also: Gordon. H.Clark: A History of Philosophy .(Thales to Dewey). Houghton Mifflin Company . Boston. U.S.A.PP. 150-151

(*) هناك تأثر من جانب الأبيقوريين بأفلاطون فى كيفية حدوث اللذة، فاللذة عند أفلاطون تحدث نتيجة الأنسجام القائم بين طبيعتنا وهو ما عبر عنه أبيقور بالتوازن.

(2) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، الطبعة الأولى، بيروت ، سنة ١٩٦٨م ، ص ٢١١

(3) أبيقور: رسالة إلى مينيسى ، فقرة ١٣١، ١٣٢، ص ٢٠٦.

ويقسم أبيقور اللذة إلى ما هو طبيعى وضرورى لحياة الإنسان وهذا النـوع هـو ما ينجم عنه عدم إشباعه ألم كالرغبة فى الطعام والشراب، ويلى هـذا النوع مـا هـو طبيعى وغير ضرورى كالرغبة فى الحب وتكوين الأسـرة، ويلـى ذلـك لـذات ليسـت طبيعية ولا ضرورية كالرغبة فى المال والجاه[1]. ولكن الأخلاق الحقة ليست فى هـذه اللذات السابقة جميعا، ولكنها كما يرى أبيقور فى اللـذات الروحيـة والعقليـة لذلـك فقد أعلا من شأنها على لـذات الحـس والجسـد[2]. وذهـب إلى أن التعقـل والتفكـير عنصران ضروريان لموازنة السعادة ضد الألم[3].

ولقد عرف أبيقور مبدأ شدة اللذة فهناك إشارات واضحة فى رسائله لكثافـة اللذة وأقل حد من الألم خاصة قوله: " ولما كانت اللـذة هـى الخـير الأسمـى فإننـا لا نبحث عن أى لذة كانت بل نحن نتنازل أحيانا عن لذات كثيرة نظرا لما تخلفة مـن إزعاج، كمـا أننـا نفضـل عليـها آلامـا شـديدة إذا مـا كـانت هـذه الآلام تسـمح بعـد مكابدتها طويلا بلذة أعظم"[4].

وقوله أيضا: " ليست أى لذة شر فى ذاتها، ولكن بعض الأشياء القادرة على توليد اللذة، تحمل معها آلاما أكثر من اللذات"[5].

ومن وصاياه أيضا ما يدل على أنه عـرف هـذا المبـدأ الكمـى حيـث يقـول: أترك اللذة التى تجلب لك ألما أكبر منها أو تحرمك لذة أكبر منـه ويقـول أيضًـا: " لا تتردد فى أن تتقبل الألم الذى ينجيـك مـن ألم أعظـم منـه أو يضمـن لـك لـذة أكـبر منه[6].

من الواضح أذن أن أبيقور يقرر أن اللذة تقاس بما يـترتب عليـها مـن نتـائج فقد يكون للذة فى بعض الأحيان عواقب لا تكون جمعيها خـير. ومـن ثـم فـالواجب تعديل اللذة بالألم، واجتناب اللـذات التـى تجـر ألـا بوصفـها وسـائل غـير محققـه

---

(1) أبيقور: الحكم الأساسية، ٢٩، ٣٠، ص ٢١٢.

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٩

(3) Fuller: A History of Philosophy , p. 238.

(4) أبيقور: رسالة مينيسى، فقرة ١٢٩، ص ٢٠٥.

(5) أبيقور: الحكم الفاتيكانية، حكمة رقم ٥٠، ص ٢٢٠

(6) W.Joates: The Stoic and Epicurean Philosophers. The Modern Liberary . New York . 1982. P.50.

للسعادة، وكذلك ينبغى تعديل الألم باللذة. وتقبل الآلام التى تجلب لذات أعظم، مادامت عواقب الألم ليست فى جميع الأحيان شر[1]. وهكذا فإن فن الحياة ما هو إلا نوع من القياس يقوم بوضع اللذات والآلام ونتائجها فوق ميزان دقيق هذا فى كفه وتلك فى الأخرى[2].

وليس معنى هذا أن أبيقور يدعو إلى القيام بعمليات حسابية دقيقة تقوم على جمع كميات من اللذة وطرح كميات من الألم قصد الحصول على أحسن نتيجة ممكنة وأنفعها لنا، لأن أبيقور لم يحصر السعادة فى توفير أكبر عدد ممكن من اللذات مع أقل عدد ممكن من الآلام من هنا يصعب أن نقارن بين(بنتام) وهو يقوم بإحصاء الأفعال والتصرفات التى يمكن أن تحقق له أكبر كم من اللذة وأدنى كم من الآلام، باحثا بذلك عن رغد العيش وعن الرفاهية ومصوبا كل اهتمامه نحو كل أنواع المتع مازجا بينها وموفقًا قدر الإمكان، وبين أبيقور الذى يعيش فى ركن من أركان حديقته، ساترا حياته ومرددا أن قليلا من الخبز والماء يسمحان له بمنافسة الآلهة فى سعادتها[3].

لهذا نادى أبيقور بأن حياة الحكيم تتطلب فن قياس السلوك فى الحياة والذى يمكنه من قدرة القياس الصحيح للذات والآلام، والموازنة بين واحدة ضد الأخرى من السعادة أو الشقاء الحاضرة أو المقبلة التى تعتمد على ماهية الاستبصار، وهى أعلى فضيلة، فإذا أراد الإنسان أن يعيش حياة سعيدة حقا وممتعة وقانعة أو راضية، فلابد له أن يمتلك هذا الاستبصار وأن يكون لدية الحكمة، فالحكمة تعلمنا العيش فى سعادة قائمة على العدل والنزاهة والفضيلة، فالإنسان الحكيم هو أيضا الإنسان الفاضل لأن الرجل الفاضل ليس هو الشخص الذى يستمتع باللذة فعلا فى أية لحظة، بل هو الإنسان الذى يعرف كيف يسير فى بحثه عن اللذة. وما أن

---

(1) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص .

(2) E.Zeller: Op. Cit. P. 238.

وراجع أيضا: بياربويانس: أبيقور، تعريب: د. بشاة صارجى. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط بيروت، سنة ١٩٨٠ م.

(3) جلال الدين سعيد: المرجع السابق، ص ١٢١.

نعرف الفضيلة على هذا النحو حتى نعرف بوضوح أن تلك حالة ضرورية ضرورة مطلقة للسعادة الدائمة[١] .

والواقع ان ابيقور كان لدية بالإضافة إلى ما تقدم أسباب قوية تجعله يتجنب الاعتراف بمبدأ شدة اللذة فى الاختيار بين اللذات ، من بين هذه الأسباب القلق [*] الذى قد يصيب الإنسان عندما يعجز عن الوصول باللذة إلى أقصى حد، فهذا القلق يمكن أن يخرج الإنسان عن الراحة النفسية المطلوبة، فالذى يملك راحة النفس لا يزعج نفسه أو غيره[٢] . فلا ينبغى كما يقول أبيقور أن نفسد الحاضر بالرغبة فى أشياء نفتقر إليها، بل لابد من الانتباه إلى أن الأشياء التى هى فى حوزتنا قد كانت فى الماضى من جملة الأشياء التى كنا نرغب فيها[٣] .

لهذا القلق الذى يمكن أن ينشأ عن العجز للوصول إلى أقصى حد للذة رفض أبيقور مبدا شدة اللذة، لأن القلق يمثل نوعا من الخلل النفسى وكانت مهمة أبيقور محاولة القضاء عليه[٤] . ومن هنا نادى بأن للذة حدود يجب الوقوف عندها وأنه لا مبرر لزيادة اللذة أو كما يقول أبيقور: " لو كانت كل لذة قابلة للزيادة ولو كانت.... لما اختلفت اللذات عن بعضها البعض". كما حدد مطلب اللذة فقط عندما يكون غيابها سببا فى الشعور بالألم فى حين أن غياب الشعور بالألم لا يجعلنا بحاجة إلى اللذة[٥] .

جملة القول أننا بالفعل نطلب اللذة وهى الهدف وراء كل أفعالنا ولكن المفاضلة بين اللذات لا تتطلب مقياسا كميا وإنما تتطلب حساب عقلى ، كالحساب

---

(١) فردريك كوبكستون: المرجع السابق، ص ٥٤٦، وأيضًا: رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ، ك١، ترجمة: ذكى نجيب محمود، راجعه: د . أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧، ص ٢٢٠.

(*) آمن أبيقور أن القلق بشأن المستقبل هو المدمر الأكبر لسعادة الإنسان وبخاصة القلق الناشئ عن الخوف من الموت والخوف من الآلهة وإذا استطاع الإنسان أن يتخلص من الخوف فإنه سوف يحظى بالسكينة (أو الاتراكسيا) (الباحث)

(٢) أبيقور: الحكم الفاتيكانية، حكمة ٧٩، ص ٢٢٢.

(٣) نفس المصدر: حكمة ٣٥، ص ٢١٨.

(4) D.Lackey : Time And Value... p. 101.

(٥) أبيقور: الحكم الأساسية، حكمة ٩، ص ٢١٠.

الذى أشار إليه أفلاطون فى محاورة بروتاجوراس، فالعقل هو الحكم والقائد فى كل أفعالنا حتى الأفعال التى نطلب اللذة من وراءها[1] .

وإذا اتجهنا إلى موقف أبيقور من مبدأ القيمة الزمنية للذة وجدنا أن هناك وجهة نظر تؤكد على اعتراف أبيقور بديمومة اللذة، وأنه بهذا كما يقول(قييو) يعتبر المؤسس الحقيقى للأخلاق النفعية وبأنه يجوز أن نعتبر مذهبه فى اللذة محاولة من أجل تنظيم الفكر البشرى وفقا للمنفعة.

وتستند وجهة النظر هذه إلى أن اللذة الأبيقورية لا تنحصر فى الزمن الحاضر ولا تبقى سجينة اللحظة الحاضرة، بل هى الغاية القصوى والخير الأسمى الذى ينشده الفيلسوف. وليست السعادة غير هذه الغاية وغير هذا الخير، أى أن السعادة هى اللذة، ولكنها ليست اللذة الحاضرة وإنما اللذة التى تدوم وتتواصل حاضرا ومستقبلا وتعبر عن الانسجام الكامل لحياة الفرد الجسمية والروحية معا، فاللذة لابد أن تدوم فى الزمان لكى نشعر بها، أى لابد أن تستبقى هذه اللذة شيئا من ماضيها كلذة وأن تفتح المجال للأمل فى تواصلها فى المستقبل[2] .

بيد أن هذا الرأى السابق والذى يقرب بين أبيقور والنفعية الحديثة لا يخلو من الجرأة، كما أنه لا يمكن أن يكون على صواب خاصة تأكيده على اعتراف أبيقور بديمومة اللذة، لأن هناك نصوص صريحة لأبيقرر تؤكد على عدم اعترافه بقيمة الزمن أو مدة اللذة فى المفاضلة بين اللذات المختلفة منها قول أبيقور: " يتضمن الزمن اللامحدود نفس النسبية من اللذات التى يتضمنها الزمن المحدود"[3] . ومنا أيضا قوله: " إن البدن يشعر بأن حدود اللذة غير محدودة وأنه يلزم زمن غير محدود لكيفيها لكن العقل الذى حصل على الفهم المعقول للخير المطلق للبدن وحدوده يمدنا بالحياة الكاملة ولا نكون بحاجة إلى الزمن المطلق بعد ذلك"[4] .

---

(1) N.W.Dewitt: Epicurus and His Philosophy . Universit of Minnesota Press. Minneapolis. 1954.pp.175-176.

(2) جلال الدين سعيد: المرجع السابق، ص ص ١٢٠، ١٢١

(3) أبيقور: الحكم الأساسية، فقرة ١٤٥، حكمة ١٩، ص ٢١١.

وأيضًا: أبيقور: الحكم الفاتيكانية، حكمة ٢٢، ص ٢١٧

(4) نفس المصدر: فقرة ١٤٥، حكمة ٢٠، ص ٢١١

ويتضح من هذه النصوص أن أبيقور يساوى بين طول مدة اللذة وقصرها فالنسبة في الحالتين واحدة، والحكمة هى التى تمدنا بالحياة الكاملة لا الزمن المطلق للذة. وبالإضافة إلى هذا لم يهدف العلاج الأبيقورى للتخلص من خوف الموت إلى جعل حياة اللذة أفضل كلما كان أطول في المدة الزمنية وحول هذا المعنى يقول أبيقور: "…. أما الحكيم، فهو لا يزدرى الحياة ولا يخشى الموت، لأن الحياة لا تثقل كاهله ولأنه لا يعتبر اللاوجود شرا، وكما أنه لا يختار الطعام الأوفر وإنما الطعام الألذ، فهو كذلك لا يرغب في التمتع بطول العمر وإنما برغد العيش…"[١] .

وعلى العكس أيضا فإن معارضة أبيقور للانتحار في خطابة (لمينوكيوس) والذى يقول فيه: " إن الرجل الحكيم لا يهرب من الحياة ولا يخاف من انتهائها…" يوضح أن الحياة المؤلمة لا يمكن جعلها أفضل بتقصيرها[٢] .

هكذا تتلاشى قيمة الفوارق الكمية في فلسفة اللذة عند أبيقور الذى أكد على أن هناك حدودا للذة يجب أن يقف الحكيم عندها، كما أنه لم يعترف بديمومة اللذة وحدتها وظل محافظا إلى حد كبير على جمود الفكر الأخلاقى المثالى القديم ولم يبد في نظريته ما يمكن اعتباره بواكير الفلسفة النفعية كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين. وغن بدا أن هناك تشابها بين أبيقور وبين رواد المذهب النفعى في العصر الحديث فإن هذا التشابه يتمثل فقط في اعتبار اللذة مبدأ للوجود والسر الوحيد لكل سلوك وكل تصرف، لهذا لم يطالب أبيقور بالقضاء على الرغبات الحسية ولم يحرم التمتع بالحياة بل ذهب إلى ضرورة أن يصبح المرء معتمدا على مثل تلك الأشياء، فليس المقصود استخدام القليل بل أن تحتاج إلى القليل ولا ينبغى على الإنسان أن يربط نفسه بشىء رباطا مطلقا حتى ولو كانت الحياة ذاتها.

خامسا: انفعال اللذة عند الرواقيين:

لم تتصدر فلسفة اللذة الدراسات الأخلاقية عند الرواقيين كما كان الحال في الفلسفة الأبيقورية، لأنهم عدوا اللذة صفة عارضة مضافة إلى الطبيعة[٣] . أو حالة

---

(١) أبيقور: رسالة إلى مينيسى، فقرة ١٢٦، ص ٢٠٤.

(2) D.Lakey: Op. Cit. P.102

(٣) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٤١٦.

ملازمة لبلوغ الكائن إلى هدفه الطبيعى[1]. وهى فى جوهرها من جملة الانفعالات التى تنقسم بدورها إلى أربعة أقسام كبرى هى: " الحزن، الخوف، الرغبة واللذة[2].

وتنقسم اللذة إلى مجموعة من الانفعالات المختلفة هى:

١-الرضى: وهو لذة بشأن حظ غير منتظر.

٢-المرح: وهو اللذة التى تأتى عن طريق العين أو الأذن.

٣-الابتهاج: وهو لذة سماع عبارات أو موسيقى ساحرة.

٤-الفرح الخبيث: وهو لذة بشأن مصائب الآخرين.

٥- النشوة: وهى لذة تثيرها وسائل خادعة وفائقة[3].

وقد طالب الرواقيون بضرورة استبعاد الانفعالات بما فيها اللذة من حياتنا استبعادا تاما، أو على الأقل جعلها أشياء محايدة لا نثير أى رد فعل نحوها، واعتبر الرواقيون الحياة فى جملتها حربا ضد الانفعالات[4]. لأنها مخالفة للطبيعة وللعقل من ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها. وهى جمعيا رديئة يجب استئصالها. وهى أمعن فى عدم المعقولية لأن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة أو عن العقل الذى يتراخى أمام النفس[5].

من هذا المنطلق نادى الرواقيون بأن الحياة وفقا للطبيعة هى الهدف الأسمى، والإنسان لا يصل إلى الحكمة والفضيلة والخلو من الانفعالات إلا بالعيش فى وفاق مع الطبيعة وقانونها. لذا يجعل زينون فى كتابه فى طبيعة الإنسان" العيش بما يتفق مع الطبيعة هدف الإنسان المنشود والذى يعنى الفضيلة. وقال بنفس المبدأ كليانتس فى كتابه "فى اللذة" وكذلك قال به بوزيدون فى كتابه" فى الغاية" وقد ذكر كليمانت السكندرى أن زينون وكليانتس قد اعتبرا الفضيلة هى الغاية الأسمى، وهى تتمثل فى العيش وفقا للطبيعة وقال بنفس الرواية أيضا شيشرون[6].

---

(١) د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٥.

(2) D.Laertius: Op. Cit., VII. P. 150.

(٣) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ص ٤٣٣.

(4) H.Baker: The Image of Man. Harper Torchbooks. New York 1961. P.75.

(٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣١.

(6) Saunders. J.L: Greek and Roman Philosophy After Aristotl. The Free Press. New York . 1966.p.112.

ويصف ديوجينس اللايرسي هذا في قوله: " قال زينون في كتابه عن الطبيعة الإنسانية إن أسمى غاية يتوق إليها الإنسان هى العيش وفق الطبيعة، ولما كانت الطبيعة تقود إلى الفضيلة، كان العيش الملائم ملائما للفضيلة أيضا. ويرى كليانتس نفس الرأى في كتابه عن اللذة، وبوزيدون في كتابه الغايات، وقال كرويسبوس في الباب الأول من كتابه عن الغابات أنه لا فرق بين أن يعيش المرء وفقا للطبيعة وأن يعيش على مقتضى ما يتفق مع الطبيعة لأن طبائعنا لا تعدو أن تكون أجزاء من الكل. ولذا فإن الغاية القصوى هى أن يعيش المرء وفقا للطبيعة[1] .

والفضيلة وحدها في نظر الكائنات العاقلة هى الخير، وسعادتهم تقوم في الفضيلة وحدها ولا توجد شروط أخرى للسعادة، لأن الفضيلة تكفى بذاتها لتوفير السعادة. وفي مقابل ذلك فإن الشر الوحيد هو الإثم أو الشر الأخلاقى، وكل ما هو غير ذلك ليست خيرات، كما ان الموت والإهانة والفقر وغيرها ليست بدورها شرور، واقل ما يمكن القول عنه إنه خير هو اللذة، وما أبعدها أن تكون هى الخير الأسمى، وأن تكون غاية في ذاتها، ولا يمكن أن تكون هدف أفعالنا. وقد سار بعض الرواقيين وراء كليانتس في موقعه القاضى. بإنكار أن يكون للذة أى مكان بين الأشياء الموافقة للطبيعة، إلا أنهم أنكروا جمعيا أن لها قيمة في ذاتها[2] . فهى كالشهب التى تشتعل متوهجة لبرهة ولكنها سرعان ما تتحول إلى رماد أنها أشبه بقوى غاشمة تبعث في حياة الإنسان الفوضى والاضطراب وتقف حجر عثرة في سبيل اللغوس الذى هو أسمى شىء في الوجود البشرى بأسره.

ورغم أن الرواقيين اعترفوا بوجوده أشياء أفضل من أشياء، لكنهم لم ينحازوا عن زعمهم أن الفضيلة أى العقل القويم هى الخير الوحيد وأن الرذيلة هى الشر الوحيد، والحكيم هو الذى يرتفع إلى مكان الوضع الإنسانى، بتوافقه مع القانون الذى يحكم العالم، وأنه يتمتع بالحرية المطلقة، لأنه لا يصادف في الأشياء أبدا ما هو مخالف لطبيعته[3] . ولكن ماذا عن قيمة الفضيلة أو السعادة، هل هى مثل اللذة ليس لها قيمة في ذاتها، أم أنها ذات قيمة متضمنة في كمالها.

---

(1) D .Laerutius : Op. Cit. Vol. II.PP.84.85.

(2) E. Zeller: Outlines p. 242.

(3) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. سنة ١٩٥٩م، ص ٢١١.

الواقع ان الرواقيين كما أشرت سابقا أنكروا جمعيا أن للذة قيمة في ذاتها وبالتالى فلا مجال للحديث عن الفوارق الكمية ولا مجال لديهم لحساب لذى ليس له قيمة فى الأصل، ولكن كان لهم أيضا موقف من الفوارق الكمية على مستوى الفضيلة أو السعادة، فقد أدركوا قيمة هذه الفوارق فى رؤيتهم لماهية الفضيلة.

وأول هذه الفوارق الكمية التى عرفها الرواقيون هو عامل الشدة أو الكثافة فقد أعلنوا أن الفضيلة وحدة لا تتجزأ ولا تقبل الزيادة أو النقصان فالحكيم حائز لجميع الفضائل فى آن واحد، ولا يمكن أن يقال إن إنسانا له من الفضيلة ثلثها أو نصفها، بل الرجل إما أن يكون حكيما فاضلا أو سفيها ناقصا[1]. لذا فالفضائل كلها ترتبط بعضها ببعض، لدرجة أن من يحوز إحداها فإنه يحوزها جمعيا. وأن حضور فضيلة واحدة يتضمن حضور بقية الفضائل والعكس أيضا صحيح حيث أن حضور إحدى الرذائل يعنى حضور بقية الرذائل الأخرى[2].

ويبدو أن هذا الموقف السابق من عامل كثافة الفضيلة أو السعادة كان موقف الرواقية المبكرة ولكنه تلاشى وتغير فيما بعد على يد كروسيبوس آخر فلاسفة الرواقية المبكرة، فالإنسان عند كروسيبوس الذى يسير فى طريق التقدم نحو الفضيلة، ليس فاضلا بعد ولم يصل إلى الفضيلة التى هى السعادة الحقة[3]. وهذا إقرار بوجود تقدم أخلاقى نحو الفضيلة ويؤكد ذ موقفهم من الخصومة القديمة بين أفلاطون والسوفسطائيون حول ما إذا كانت الفضيلة تعلم أو لا تعلم. وكان جوابهم بالإيجاب أى أنها تعلم وأنها قابلة للزيادة.

ولقد تنبه فلوتارخوس إلى مثل هذا التناقض فقال فى كتابة عن تناقضات الرواقيون: " تحدث كروسيبوس عن الفضائل فقال إنها تزيد وتعظم، وبينما نجده يردد فى مجال آخر، مقتفيا آثار زينون، أنه لا تفاوت بين الفضائل وأن السلوك المستقيم لا يسمو عليه سلوك مستقيم آخر".

---

(1) نفس المرجع، ص ٢١٥.

(2) فردريك كوبلستون: المرجع السابق، ص ٥٣٢.

(3) نفس المرجع: ص ٥٣٢.

يبدو إذن أن الرواقيين ينظرون إلى الفضيلة تارة بوصفها مبدأ مفرزا للخير، وطورا على أنها غاية الكمال ومنتهاه. فمن حيث إنها مبدأ وأصل تكون الفضيلة قابلة للنمو والازدياد ، ومن حيث أنها تعبر عن منتهى الكمال فهى تكون تامة كاملة لا تحتمل لا الزيادة ولا النقصان[*] وفى جميع الحالات تبقى الفضيلة وحدة لا تتجزأ رغم تعدد مجالات ممارستها، وتبرز وحدتها فى القول المأثور بين الرواقيين: "من حاز فضيلة واحدة حاز الفضائل كلها"، ولقد شبه فلاسفة الرواق وحدة الفضيلة بوحدة النفس، فكما أن النفس تظل واحدة رغم تنوع وظائفها، فإن غاية الفضيلة تبقى واحدة أيضا وقصدها يظل ثابتا لا يتغير رغم تغير مجالات ممارستها، فهى كالعين التى تنظر بالتوالى إلى الأبيض ثم إلى الأسود، بل هى كالصبر الذى يبقى هوهو مهما تعددت الأشياء التى يدركها وتنوعت[1] .

أما بالنسبة لعامل الزمن أو ديمومة الخير فهناك رفض رواقى لقيمة السعادة التى يحصل عليها الإنسان بالفضيلة، وهناك أقاويل لبعضهم تؤكد رفض فكرة الزمن، على سبيل المثال نجد كروسيبوس يصرح بالقول: " أن السعداء لا يكونوا أسعد إذا ما ظلوا سعداء لفترة أطول،والسعادة الدائمة لا تكون محل أفضيله عند مقارنتها بالسعادة اللفظية .

ويقول أيضا: " السعداء لا يكونوا أكثر سعادة إذا ما دامت سعادتهم بل يكونوا سعداء بنفس الطريقة والدرجة التى يسعد بها أولئك الذين يكونوا سعداء للحظة واحدة"[2] .

ويتضح من هذه النصوص أن كرسيبوس لا يعترف بديمومة السعادة ولا يرى أى قيمة فى طول مدة السعادة، ويشاركه أيضا هذا الموقف ماركوس أورلوس حيث

---

[*] عرف أرسطو الفضيلة بوصفها استعداد قادرا لفعل الخير Hexis وهو تعريف لا يبتعد عن التعريف الرواقى، إلا أن التعريف الرواقى قد أطرؤوا عليه بعض التعديل، فميزوا بين اللفظ Hexis استعمله ارسطو واللفظ Diathesis الذى ترجمة اللاتينيون بعبارةHabitus ، وفضلوا الثانى على الأول، ذلك لأن الهكسيس تحتمل الزيادة والنقصان، بينما الفضيلة التى تقال دياتنزيس إنما هى مساوية دائما لذاتها مكافئة لها.
انظر : جلال الدين سعيد ، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعى، الكويت سنة ١٩٩٩، ص٥٢ .

[1] جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، ص ٥٢.

[2] Plutarch: De Communibus Notitiis . 1046.
D.Lackey . Time And Value. P. 103: نقلا

يؤكد على أن مدة السعادة ليست مهمة، وهذا واضح فى قوله: " على الرغم من أنك قد تعيش لثلاثة آلاف سنة أو قد تعيش عشرة آلاف سنة، إلا أنك لابد أن تتذكر أنه لا أحد يفقد حياته أحد بل يفقد حياته هو التى يحياها الآن، ولا يعيش حياة أحد سوى حياته هو التى يفقدها الآن. وهكذا فإن الحيوات الأطول والأقصر تتساوى، لأن الحاضر هو ذاته بالنسبة للجميع، على الرغم من أن ما يفنى ليس هو ذاته ، وهكذا فإن ما يفقد يبدو كلحظة واحدة لأن الإنسان لا يمكن أن يفقد الماضى أو المستقبل، لأن ما لا يملكه الإنسان لا يمكن أن يؤخذ منه..."[1] .

وهكذا نلاحظ أن ماركوس أورلوس لا يقيم وزنا لطول مدة السعادة وأن الحياة سواء طالت أم قصرت فهذا لا يفيد فى سعادة الحكيم، لأن السعادة التى يصل إليها سعادة كاملة، مهما كانت الظروف التى تمر به، لأنه كامل الفضيلة، ولأن الفضيلة كافية لمنح السعادة، وسعادته سعادة مطلقة، لا يمكن أن تزداد بمرور الزمن، حتى لو كان زمانا لا نهاية له[2] .

ويؤكد شيشرون فى كتابه **De Finibus** على لسان المتحدث الرواقى هذا المعنى بقوله: " مثلما لا تزداد الفائدة بإطالة الوقت– إذ أن الأشياء التى تكون مناسبة قد وصلت إلى معيارها الملاءم– فإن السلوك القويم واللياقة والخير الدائم ذاته، تكون غير قابلة للزيادة بالإضافة، لأن هذه الأشياء تصبح أكبر بإطالة الوقت. وهكذا فإن الرواقيين على هذا الأساس لا يقدرون أن السعادة تكون أكثر رغبة إذا ما دامت لفترة أطول"[3] .

خلاصة القول أن الرواقيين إذا كانوا قد أكدوا على أن اللذة لا قيمة لها لأنها من جملة الانفعالات ولكنهم اتجهوا إلى مناقشة قيمة الفوارق الكمية فى قياس السعادة أو الفضيلة ولم يقروا تلك الفوارق فى تقديرهم للسعادة.

---

(1) Mare- Aurele: Pensees. Voll. II. 14

(2) شارل فرنر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٨

(3) Cicero: De Finbus. Translated by : Rackham Harvard University Press. London. 1994. Viol . III. PP. 45- 46
And See also : D.Lackey: Time and Value 9. P. 103.

الخاتمة:

مما سبق يمكننا استخلاص أهم النتائج الآتية:

١- عرف أرستبوس من الفوارق الكمية عاملى الشدة والزمن، كما يتضمن وصفه لماهية وطبيعة اللذة الحاضرة ما يفيد معرفته بعاملى القرابة والنقاوة.

٢- رغم معرفة أرستبوس بعاملى الشدة والزمن، إلا أنه ظل محافظا فى رؤيته للذة الحاضرة على المثل الأعلى اليونانى فى الاعتدال والانسجام، فلم يدعو إلى الوصول باللذة إلى أقصى حد لأن هذا يخرج الإنسان من هذا المثل الأعلى ، كما لم يدع إلى ديمومة اللذة لأنه حصرها فى اللحظة الراهنة وبالتالى فلا قيمة لعاملى اللذة والزمن فى المفاضلة بين اللذات.

٣- تبدو قيمة عامل القرابة فى تأكيد أرستبوس على قيمة لذة اللحظة الحاضرة التى فى متناول اليد ولا شأن لها بالماضى أو المستقبل ، ولكنها ليست قيمة نفعية لأن أرستبوس لم ينادى بالاستمتاع بكل اللذات الحاضرة طالما أنها فى متناول اليد، بل بالقدر القليل منها. ولعل حياة أرستبوس نفسه خير دليل على هذا.

٤- أكد أرستبوس على قيمة عامل النقاوة فى دعوته إلى اختيار اللذات التى لا يخالطها الألم، ولكن هذا ليس مطلبا نفعيا طالما أن هذا الاختيار سوف يتم فى ضوء العقل والحكمة، وهنا يكمن الترفع الأخلاقى لا الهيدونية النفعية.

٥- يعتبر طرح أفلاطون لقضية حساب اللذة على لسان سقراط فى محاورة بروتاجوراس دليلا واضحا على أن المفاضلة بين اللذات أو قياس اللذة كان موضع اهتمام ومناقشة آنذاك، وأن الفوارق الكمية كانت أساس المفاضلة وقياس اللذة خاصة عاملى الشدة والزمن.

٦- جاء موقف أفلاطون من قيمة الفوارق الكمية فى قياس اللذة منسجما مع فلسفته المثالية، فقد اعتبر الوصول باللذة إلى أقصى حد تعبير عن انهزام العقل أمام الشهوة، كما أن ديمومة اللذة هو تقليل للإنسان من الناحية الروحية. ولقد ظل أفلاطون بهذا الموقف محافظا على رفض أى تطور كمى لهذه الفوارق.

٧- اهتم أفلاطون بقيمة عامل النقاوة بصفة خاصة وذلك فى تأكيده على نقاء وصفاء اللذة التى تشكل عنصرا لا غنى عنه فى الحياة المختلطة.

٨- رفض أرسطو قيمة الفوارق الكمية فى قياس اللذة، وذهب إلى أن اللذة جوهر تـام لا يتأثر بالزيادة أو النقصان ولا بطول المدة أو قصرها.

٩- ظل أرسطو محافظا على الترفع الأخلاقى خاصة فى تفضيلة اللذة الفكريـة علـى اللذة الحسية، كما أنه فى رؤيته للسعادة الكاملة لم يضع فى حسبانه قيمـة الفـوارق الكمية فى تقييم هذه السعادة.

١٠- اتفق أبيقور مع أرستبوس فى أن اللذة هـى الغايـة التـى يـهدف إليـها الكـائن الحى، وأن الحكيم يكتفى بالقدر القليل من اللذة وبالتـالى فـلا مجـال للحديـث عـن الوصول باللذة إلى أقصى حد. كما أنه لم يفضل لذة علـى أخـرى اسـتنادا إلى القيمـة الزمنية فالزمن لا قيمة له فى قياس اللذة سواء كان طويلا أو قصيرا.

١١- لعب عامل النقاوة دورا هاما فى تقييم أبيقور للذة، فخلو اللـذة مـن الألم وعـدم اختلاطها به، أو غياب الألم بصفة نهائية هو الهدف المنشود.

١٢- رفض الرواقيون أى قيمة للذة، واعتبروا أنها من جملة الانفعالات الناتجة عن عدم اتزان العقل، وبالتالى فلا مجال للفوارق الكمية طالما أن اللذة لا قيمة لها.

١٣- إن حياة الفضيلة أو السعادة التى يصل إليها الحكيم عند الرواقيين لا يمكن أن تزيد أو تنقص، كما لا يزيد من قيمتها طول مدة السعادة أو قصرها.

١٤- لم تكن أخلاق اللذة عند فلاسفة اليونان أخلاقا نفعيـة رغـم أن معظـم الفـوارق الكمية فى قياس اللذة كانت معروفة لديهم. ولكنهم كانوا جمعيـا أكـثر ترفعـا وأشـد تمسكا بالفضيلة الأخلاقية.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر

أ-المصادر المترجمة إلى العربية:

- ابيقور (١) رسالة إلى مينيسى.

..................(٢) الحكم ا-ساسية.

..................(٣) الحكم الفاتيكانية.

ترجمة ودراسة د. جلال الدين سعيد، ضمن كتاب: أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت، سنة ١٩٩١م.

أرسطو(٤) الأخلاق النيقوماخية، ترجمة: أسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له: د.عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت سنة ١٩٧٩م.

أفلاطون(٥) محاورة بروتاجوراس، ترجمها إلى الإنجليزية، بنيامين جويت، تعريب: محمد كمال الدين يوسف، مراجعة د. محمد صقر خفاجه، دار الكتاب العرب للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧م.

.........(٦) محاورة جورجياس، ترجمها عن الفرنسية. محمد حسن ظاظا، راجعها: د. على سامى النشار،الهيئة المصرية العامة لتأليف والنشر؟، القاهرة ، سنة ١٩٧٠م.

أفلاطون(٧) محاور فيليبوس، تحقيق وتقديم، أو جيست دييس تعريب: الأب فؤاد جرجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ، سنة ١٩٧٠م.

.........(٨) محاورة فيدون، ترجمة: د. عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٧٩م.

...... (٩) محاورة الجمهورية، دارسة وترجمة:د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٥ م.

ماركوس أوليوس(١٠) التأملات، ترجمة : ريكس رونر، ضمن كتاب فلاسفة الإغريق، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٥ م.

ب- المصادر الأجنبية:

Athenaeus. (11) : The Deipnosophists, Transl.: - by – C.B. Gulick, Vol. 12. Harvard University Press. London. 1854.

Cieero. (12) : De Finibus. Trans- by:- H. Rockham, Harvard University Press, London, 1994.

Laertius. D.(13): Lives of Eminent Philosophers. Transl by: R.D. Hicks. The Leob Classical Lbrary. William Heinemann. London. 1`980 .

ثانيا: المراجع:

أ-المراجع العربية:

إبراهيم(د. زكريا) (١٤) : المشكلة الخلقية، طـ٢، مكتبة مصر، القاهرة، سنة ١٩٧٥م.

أبوريان(د. محمد على) (١٥): تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية الجزء الأول من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، سنة ١٩٨٠ م.

الطويل(د. توفيق)(١٦) : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٧ م.

أمين(د. عثمان) (١٧) : الفلفسة الرواقية، مكـ ة النهضة المصرية، طـ٢، القاهرة، سنة ١٩٥٩ م.

بران(جان)(١٨): الفلسفة الأبيقورية، تعريب وتعليق: جورج أبو كسم، قدم له: د. عادل العوا، الأبجدية للنشر، طـ١، دمشق، سنة ١٩٩٢ م.

برهييه(أميل)(١٩): تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثانى الفلسفة الهيللنتسية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت، سنة ١٩٨٢ م.

بورتر(بيرتون) (٢٠) : الحياة الكريمة، الجزء الأول، ترجمة: د. أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٩٣ م.

جثرى(و. ك. س)(٢١): فلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة وتقديم: رأفت حليم سيف، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، مطابع الطليعة، الكويت، سنة ١٩٨٨ م.

جيجن (أولف) (٢٢) : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. عـزت قرني ، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٦ م.

حـرب(د. حسـين)(٢٣) : أفلاطـون، دار الفكـر البنـانى، طـ٣، بـيروت، بـدون تاريخ.

رسل(برتراند)(٢٤): تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسـفة القديمـة؟)، ترجمة: د. ذكى نجيـب محمـود، مراجعـة: د. أحمـد أمـين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧ م.

سنيس (وولتر) (٢٥): تاريخ الفلسـفة اليونانيـة ، ترجمـة :د. مجـاهد عبـد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٨٤ م.

سدجويك(هنرى) (٢٦) : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، الجزء الأول، ترجمـة: د. توفيـق الطويـل، عبـد الحميـد حمـدى، دار النشـر للثقافة، طـ١، الإسكندرية ، سنة ١٩٤٩ م.

سـعيد(د. جـلال)(٢٧): فلسـفة الـرواق، مركـز النشـر الجـامعى، بـيروت، سـنة ١٩٩٩م

فخرى(د. ماجد) (٢٨): تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبروقلس، دار العلم للملايين، طـ١، بيروت، سنة ١٩٩١م.

فرز(شارل) (٢٩): الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، منشـورات، دار الأنوار، ط،١، بيروت، سنة ١٩٦٨ م.

كرسون(اندريـه) (٣٠) : المشـكلة الأخلاقيـة والفلاسـفة، ترجمـة: د. عبـد الحليـم محمود، د. أبو بكر ذكـرى، دار أحيـاء الكتـب العربيـة، القاهرة، سنة ١٩٤٦ م.

كرم(يوسف) (٣١) : تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ.

كوبلستون (فردريك)(٣٢) : تـاريخ الفلسـفة ، المجلـد الأول(اليونـان والرومـان) ، ترجمة :د. إمام عبد الفتـاح إمـام، المجلـس الأعلـى للثقافـة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢ م.

متى(د. كريم)(٣٣) : الفلسفة اليونانية، بغداد ، سنة ١٩٧١.

مطـرد(د. أمـيرة حلمـى)(٣٤) : الفلسـفة عنـد اليونـان، دار النهضـة العربيـة، القاهرة، سنة ٩٦٨ م.

................................(٣٥): أرستبوس، معجم أعلام الفكـر الإنسـانى، إعـداد نخبـة مـن الأسـاتذة المصريـين، تصديـر د. إبراهيـم مدكـور، المجلـد الأول، الهيئـة المصريـة العامـة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٤ م.

مظهر(إسماعيل) (٣٦): فلسفة اللذة والألم، دار النهضـة المصريـة، القـاهرة، سـنة ٩٣٦ م.

هنترميد (٣٧) : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: د. فـؤاد زكريـا، دار نهضـة مصر، القاهرة، سنة ١٩٧٥ م.

ب- المراجع الأجنبية:

Baker (H) (38) : The Image Of Man . Harper Torch Books. New York. 1961.

Clark (G. H) (39) : A History of Philosophy .(Thales To Dewey). Houghton Mifflin Company . Boston. U.S.A.

Dewitt (N.W) (40) : Epicurus and his Philosophy, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1954.

Fuller (B.A.C) (41) : History of Greek Philosophy (Thales to Democritus). Henery Holt and Company New York, 1923.

Gomperz (T.G) (42) : Greek Thinkers, Vol. . 2, John Murry, London. 1939.

Gosling (J.C.B) (43): The Greeks on Pleasure, Clarendon Press, Oxford, 1982.

Joates (W)(44) : The Stoic and Epicurean Philosophers , The Modern Library . New York. 1982.

Lackey (D) (45) : Time and Value from Aristippus to Plotinus , The Journal of Neoplatonic Studies. Binghamaton University . Binghamton . 1992.

Long (A.A)& Sedley D.N.(46) : The Hellenistie Philosophers, 2Vols. Cambridge University Press, New York . 1987.

Saunders.(J.L)(47) : Greek and Roman Philosophy, After Aristotle . the Free Press . New York. 1964.

Zeller (F) (48) : Outlines of the History Of Greek Philosophy, Transl. by : L. R. Palmer.

Revised by: Withelm Netle. 13th Ed, dover Publication, New York . 1980.

فلسفة الألم عند هيجسياس القورينائى
أصولها وآثارها
فى الفلسفة الهيللينستية والرومانية

مقدمة:

تمثل فلسفة هيجسياس القورينائى تطورا هاما من التطورات التى أفضت إليها الهيدونية الحسية القديمة التى تبنتها المدرسة القورينائية بزعامة أرستبوس القورينائى، فقد فند حجج أرستبوس فى القول بأن اللذة غاية السلوك الإنسانى، ورفض التوجه القورينائى نحو ضروب اللذة الحسية، مؤكدا على أن اللذة من الصعب الحصول عليها لأنها تتسم بالندرة، كما أنها إذا أمكن الحصول عليها فإن الألم يتصدرها، ومن ثم فلا يمكن أن تكون غاية السلوك الإنسانى.

بهذا الموقف النقدى للهيدونية الحسية انحراف هيجسياس بعيدا عن تعاليم أستاذه، وأكد على أن الإنسان لا يمكنه تحقيق السعادة فى الحياة لأنه يعيش دائما فى ظل معاناة الألم الجسدى والنفسى، كما لا يستطيع أن ينجو من مصائب القدر ونوائبه، ولا يقدر على تحملها. لهذا فالعالم ليس مكانا مرغوبا ولا يمكن البقاء فيه. ولا سبيل إلى التخلص من كل هذه الآلام إلا بالانتحار.

ولاقت تعاليم هيجسياس التشاؤمية شعبية كبيرة فى الإسكندرية مع بداية القرن الثالث ق. م، حيث أصبح الهدف المنشود لهذه التعاليم هو تجنب الألم أو التخلص منه بصورة مطلقة بالانتحار. وإنه لمن المدهش حقا أن هذا التيار التشاؤمى كان له تأثيرا قوى على كثير من الناس الذين أقدموا على إنهاء حياتهم رغم أن الواقع السياسى و الاقتصادى والاجتماعى كان يشهد تقدما ملموسا نحو مزيد من التقدم والاستقرار ويقتصر هذا التأثير القوى لتيار هيجسياس على تلك الفترة التى عاش فيها، بل امتد إلى فلاسفة المدرسة الأبيقورية والمدرسة الرواقية، فقد تأثر العديد من فلاسفة المدرستين بتعاليم هيجسياس بصورة أو بأخرى.

وانطلاقا من أهمية هذا التيار الذى تمخض عن هيدونية أرستبوس ومدى أثره وامتداده فى الفلسفة الهيللينستيه، يحاول الباحث من خلال هذه الدراسة تقديم رؤية تحليلية لفلسفة الألم عند هيجسياس أصولها وآثارها فى الفلسفة الهيللينستية والرومانية، للتعرف على حقيقة تلك الفلسفة ومصادرها الأساسية ومدى تأثيرها، وتقوم هذه الدراسة على مجموعة من التساؤلات الهامة التى يمكن أن تثار حول هذا التيار التشاؤمى من أهمها:

١- كيف أفضت الهيدونية الحسية عند أرستبوس إلى مثل تعاليم هيجسياس التشاؤمية؟

٢- ما ماهية الألم فى فلسفة هيجسياس ، وما رؤيته لغاية السلوك الإنسانى؟

٣- كيف يمكن التخلص من الألم، وما طبيعة السعادة المنشودة؟

٤- ما المؤثرات الهيجسياسية فى فلسفة أبيقور الأخلاقية، وإلى أى مدى كان تأثر أبيقور بتعاليم هيجسياس؟

٥- هل يمكن الربط بين دعوة هيجسياس للانتحار وتبنى بعض الرواقين خاصة فى العصر الرومانى لهذه النهاية؟

وقد تناولت الإجابة على هذه التساؤلات من خلال عناصر الدراسة الآتية:

أولا: حياة هيجسياس.

ثانيا: مصادر فلسفته فى الألم.

ثالثا: ملامح فلسفته فى الألم.

رابعا: المؤثرات الهيجسياسية فى الفلسفة الهيللينستية والرومانية.

أما عن المنهج المستخدم فى الدراسة فهو المنهج التاريخى التحليلى المقارن، نظرا لأن هذا المنهج يتلاءم مع طبيعة هذه الدراسة التحليلية لتعاليم هيجسياس ومصادرها وآثارها فى الفلسفة الهيللينستية .

أولا: حياة هيجسياس:

ينتمى هيجسياس Hegesias إلى المدرسة القورينائية- إحدى المدارس السقراطية الصغرى- التى أسسها أرستبوس القورينائى فى مدينة قورينا إحدى مدن برقة الحالية حيث كانت تسكنها جالية يونانية[1] . ويذهب ديوجنيس اللايرسى إلى أن فلاسفة المدرسة القورينائية ادعى بعضهم أنهم أتباع هيجسياس ، وبعضهم أتباع أنيكرس، وبعضهم أتباع لثيودورس، فكل من هؤلاء قد تزعم فرقة فرعية من المدرسة القورينائية[2] . ويتحدث ديوجينس عن هيجسياس أنه صاحب مدرسة فلسفية[*] ، رغم أنه لم يذكر تلاميذه ، بل اكتفى بالقول: " وقد تبنت مدرسة هيجسياس نفس الآراء التى رددها أرستبوس عن اللذة والألم"[3] .

ولا نكاد نعرف شيئا عن حياة هيجسياس ونشأته الأولى سوى أنه عاش فى الإسكندرية فى زمن الملك بطليموس فيلادلفوس، الذى حكم مصر فى الفترة من ٢٨٣- ٢٤٦ ق.م، وهذا ما يؤكده كاليماخوس البرقاوى[*] الشاعر الشهير فى تلك الفترة[4] .

وقد ألقى هيجسياس مجموعة من المحاضرات فى الإسكندرية كان من نتائجها وقوع العديد من حالات الانتحار، حتى أنه لقب بـ" الناصح بالموت" أو" خطيب الموت" ، لهذا أمر الملك(بطليموس فيلادلفوس) بمنع استمراره فى إلقاء

---

(1) E. Zeller: Outines of the History of Greek Philosophy , Trans. By: L. R. Palmer, Revised by : Withelm Netle, 13th ed, Dover Publication, New York, 1980, p. 112.

(2) D. Laretius: Lives of Eminent Philosophers, Trans . by : R.D. Hicks, The Leob Classical Library, William Heinemann. London. 1980, Vol. I.B.2,84, P.216.

(*) يرجع الباحث أن السبب فى حديث ديوجينس اللايرسى عن هيجسياس على أنه صاحب مدرسة تفرعت عن ا لمدرسة القورينائية هو تلك التعديلات التى أدخلها على تعاليم أرستبوس.

(3) D. Laertius : Op . Cit , Vol. I,B.2,93-95,P. 223.

(*) ولد كاليماخوس البرقاوى حوالى سنة ٣١٠ ق. م، عمل مدرسا للنحو فى بلده بالقرب من الإسكندرية، ثم اتصل بالملك بطليموس فيلادلفوس، فعينه أمينا لمكتبة الإسكندرية سنة ٢٦٠ ق.م وشغل هذا المنصب حتى ٢٤٠ ق.م

أنظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، جـ٤، ترجمة: لفيف من العلماء المصريين، دار المعارف ، القاهرة، سنة ١٩٩١، ص ٢٧٢.

(4) Cicero: Tusculan Disputations, Translated by: J.E.King , Harverd University Press, London, 1927, B.XVIII. IXXXIV. 83- 85, P. 66.

تلك المحاضرات[1] . ويقال إنه نفى خارج الإسكندرية بسبب فلسفته الداعية إلى الانتحار[2] . ، أو لأنه كما يقول بلوتارخوس استطاع بفصاحته أن يقنع كثيرا من سامعيه بالامتناع عن الطعام حتى الموت[3] . ولا يذكر من مؤلفاته شئ سوى كتابه المعروف (الانتحار جوعا) أو (المستكنف)، الذى يذكر فيه قصة رجل يحاول أن يقدم على الانتحار بالامتناع عن الطعام[4] .

ثانيا: مصادر فلسفته فى الألم:

كانت رؤية هيجسياس التشاؤمية للحياة وليدة بعض المؤثرات والتفاعلات بين المذاهب الفلسفية الإنسانية، حيث يمكننا أن نجد أصول هذه التشاؤمية عن بعض رواد الفكر السوفسطائى الذين كانت لهم بصمات بارزة وقوية على ملامح الفكر الفلسفى آنذاك.

ولا تخلو فلسفة هيجسياس من الجوانب السقراطية كما كانت فلسفته نتيجة من النتائج التى أفضى إليها مذهب أستاذه المباشر أرستبوس الذى جمع فى تعاليمه بين العناصر السوفسطائية والفلسفة السقراطية، الأمر الذى أدى إلى التناقض الواضح فى فلسفته الهيدونية.

وتشكل هذه العوامل والمؤثرات المصادر الأساسية لفلسفة هيجسياس التى انحرف بها بعيدا عن تعاليم أستاذه أرستبوس . وسوف نحاول التعرف على هذه المصادر بشىء من التفصيل.

المصدر السوفسطائى (تشاؤمية أنطيفون. وبروديقوس)

لا شك فى أن الفكر السوفسطائى كان له تأثيره الواضح على فلسفة صغار السقراطيين، خاصة الذين كانت بداية تلمذتهم على أيدى أعلام الحركة السوفسطائية، ولعل هذا يتجلى فى مواقفهم التى قامت على الجمع بين الآراء

---

(1) E.Zeller: Op. Cit., p.115.

(2) N.G.L. Hammond and H.H. Scullard: The Oxford Classical Dictionary .At the Clarendon Press , Oxford ,1973 . P. 498.

(3) Plutarch : Moralia , Translated into English by : W. C. Helmbold. Harvard University Press, London , 1993 , Vol. VI, F. 497, P. 357.

(4) Cicero: Tusculan Disputation , B. XVIII. IXXXIV . 83-85,P.66.

السوفسطائية والتعاليم السقراطية، فقد مزجوا بين تعاليم أستاذهم سقراط وبين ما راق لهم من الفكر السوفسطائى[1].

وتعد المدرسة القورنيائية من أبرز المدارس السقراطية الصغرى التى تأثرت بشكل ملحوظ بالفكر السوفسطائى خاصة تعاليم (بروتاجوراس)، فقد تتلمذ (أرستبوس) مؤسس هذه المدرسة فى بداية حياته على يد باروتاجوراس[*] وتشبع بنزعته الحسية التى كانت وراء هذا الموقف الحسى الذى قامت على أساسه التعاليم القورينائية فى المعرفة والأخلاق[2].

ولم يكن بروتاجوراس السوفسطائى الوحيد الذى تأثرت بتعاليمه المدرسة القورينائية فبقدر تاثر أرستبوس بفلسفة بروتاجوراس، كان تأثر هيجسياس بتعاليم أنطيفون وبروديقوس وهما من أعلام الجيل المتأخر للسوفسطائية– خاصة التعاليم الأخلاقية التى لا ترى فى الحياة سوى البؤس والشقاء والألم. حيث يمكننا أن نتلمس فى تلك الآراء المصدر الأول لفلسفة الألم التى تبناها هيجسياس.

تشاؤمية أنطيفون:

قد يبدو الحديث عن نزعة الألم والتشاؤم فى فلسفة أنطيفون مخالفا لما عُرف عن فلسفته الأخلاقية التى ركزت على النافع أو المفيد لبنى الإنسان[3]. لكن هذه حقيقة يمكن أن نلتمسها من خلال ما تبقى من كتاباته التى يتضح بين ثناياها أن الألم سمة أساسية من سمات الحياة، لأنه يخالط كل شىء حتى اللذة ومباهج الحياة الأخرى لا تخلو من الألم.

---

(1) د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبروقلس دار العلم للملايين، بيروت لبنان، سنة ١٩٩١م، ص ٣٦.

(*) بلغت درجة تاثرا أرستبوس بروتاجوراس إلى أنه كما يقول ديوجنيس اللايرسى عندما قدم كمحاضر إلى أثينا كان أول تابع لسقراط يفرض رسوما أو يأخذ أجرا على تعليمه للشباب.
See: D. Leartius : Op. Cit ., Vol. I.B .II, 65, P. 195
ويرى الباحث أن هذا هو السبب فى إغفال أرسطو لشخصية أرستبوس فى حديثه عن مذهب اللذة فى كتاب الأخلاق النيقوماخية، فقد نسب أرسطو جملة آراء هذا المذهب إلى أوديوكس الفلكى، مع العلم أن أوديوكس كان تابعا لمذهب أرستبوس، ولم يقدم جديدا يذكر عن ما قال به أرستبوس.

(2) B.A.G. Feller: A history Of Philosophy, Third Edition, Revised by : Sterling M. Mcmeurrin, Oxford, Pubishing Co., Colatta, 1955. P. 121.

(3) د. مصطفى حسن النشار، تاريخ اليونانية من منظور شرقى، جـ ٢، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ٢٠٠٠، ص ٦٧.

يقول أنطيفون: " ولكن الألم يجثم فى صميم اللذة، لأن الأفراح لا تغدو وحدها، بل فى صحبة الأحزان والمتاعب. فالنصر فى الألعاب الأوليمبية وسائر المباهج تنال بالآلام الثقال"[1].

ويرجع الألم دائما إلى تلك المتاعب الناتجة عن مطالب الجسد المستمرة التى تتطلب جهدا دؤبا من الإنسان، وعملا جادا ومتواصلا. يقول أنطيفون: " وإذا كان فى صحبتى بدن آخر يسبب لى المتاعب بمقدار ما أجلبه لنفسى، فلن أستطيع الاستمرار فى الحياة، إذ ما أعظم الجهد الذى أبذله فى العناية بنفسى من أجل الصحة وكسب العيش والحصول على الشهرة والاحترام والمجد والسمعة الحسنة. فماذا يحدث إذا ضممت إلى بدنا آخر له مثل هذه المتاعب؟"[2].

ويزداد الألم كلما زادت مسئولية الإنسان، بتحمله أعباء الحياة الاجتماعية خاصة الأسرة والأولاد، حتى ولو كان يحيا حياة وفاق، لكنه لا ينجو من الهموم التى تولى شبابه، فالحياة قصيرة أشبه بنوبة حراسة مدتها يوم واحد لمشاهدة النور، ثم بعد ذلك يسلم المرء نفسه إلى الجيل الذى يخلفه[3].

يقول أنطيفون: " أليس من الواضح أن الزوجة حتى إذا كانت موافقة لزوجها تجلب له من الحب والألم ما يفعله لنفسه، فيرعى صحة بدنين، ويكسب معاش شخصين، ويظفر بالاحترام والشرف لاثنين فإذا أنجب أطفالا ازداد همه، وولى شبابه وتغيرت هيئته"[4].

ولعل أنطيفون قد شعر بمدى عمق الألم فى الحياة الإنسانية والحزن الذى يسيطر على الإنسان، لذا نراه فى مؤلفه" فن مكافحة الحزن" ينشئ نوعا فنيا جديدا، هو أدب المواساة، ويحاول فى هذا الكتاب أن يحرر كل شخص يحتاج إلى المواساة من الحزن عن طريق الحديث الشفهى. وتبلغ النزعة العقلية عنده مبلغا عاليا

---

(1) أنطيفون: فى الوفاق، الترجمة العربية. أحمد فؤاد الأهوانى ضمن كتاب: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مطبعة الحلبى، القاهرة، سنة ١٩٥٤، ص ٢٩٧، شذرة ٤٩.

(2) نفس المصدر: شذرة ٤٩، ص ٢٩٧.

(3) نفس المصدر: شذرة ٥٠ نقلا عن:
W. K. C .Guthric : The Sopgists , Cambridge University Press , New York , 1991 , p. 289.

(4) أ نطيفون: فى الوفاق، الترجمة العربية، شذرة ٤٩، سنة ٢٩٧.

حين يقوم بوضع نظام كامل لوسائل محاربة الألم المعنوى[1] . وقد روى فليوستراتوس أن أنطيفون قد ابتكر فنا للعلاج من الحزن والكآبة، وأنه استأجر حجـرة فـى مدينـة كورثة بالقرب من السوق لعلاج الناس من الألم النفسى وذلك من خـلال إرشـادهم إلى الطريق السليم[2] .

ويبدو أن أنطيفون قد أدراك قبل أبيقور بفترة طويلة أن هناك نوعا مـن الألم ينشأ عن القلق الشديد والخوف من الموت. الأمر الذى يدفع بعض الناس إلى العزوف عن الحياة الحاضرة وما فيها من ألوان المتع المتاحة لهم. ويرى الباحث أن هذا الأمر ربما يكون من الأسباب التى دفعت أنطيفون إلى مساعدة الناس على التحرر مـن الألم والخوف من الموت، وهذه هى نفس المهمة التى تبناها أبيقور فيما بعد.

يقول أنطيفون: " هناك بعض الناس لا يعيشون الحياة الحاضرة وإنما يعدون أنفسهم بقلق شديد للآخرة، وكأنهم ذاهبون إلى العيش فـى الحيـاة الأخرويـة غـدا، مع أنه ليس لها وجود، والوقت الذى يضيعونه فـى هـذا الأول يكـون قـد راح هبـاء عليهم"[3] .

وفى النصـف الثـانى مـن كتابـه" فـى السـلام" يعلـن أنطيفـون عـن نظرتـه التشاؤمية إلى الحياة الإنسانية ، ويذهب إلى أن الفوضى هى أعظم الشرور، لذلك من الضرورى أن تكون التربية هى هدف الإنسان ويجب أن تبدأ من الصغر[4] .

لقد كانت رؤيته للحياة كالغريب أو الزائر الذى لن يمكث فيها إلا القليـل، لذا فهى أهون ما تكون عليه، وأقل ما يجب الاهتمـام بـه لضآلتـها، حيـث يصفـها بقوله: " إن الحياة ليـس بـها أى عظمـة أو نبـل، وليـس بـها سـوى مـا هـو ضئيـل وضعيف وقصير والذى تصحبه آلام مفجعة"[5] .

---

(1) Zeller : Op . Cit ., p. 90

(2) W. K. C. Guthrie: Op. Cit ., p. 190.

(3) أنطيفون: فى الوفاق، شذرة ٥٣.

نقلا عن:

K.Freeman, Ancilla to The Presocratic Philosophers, Basil Blackwell, Oxford , 1948, p. 150.

(4) E.Zeller: Op. Cit ., p. 90.

(5) أنطيفون: فى الوفاق ، شذرة ٥١.

نقلا عن:

W.K.C.Guthrie: Op. Cit., p. 289.

تلك هى ملامح تشاؤمية أنطيفون، ورؤيتـه للحيـاة علـى أنـها لا تخلـو مـن الآلام والمتـاعب، ولعـل تلـك الآراء كـانت بمثابـة الجرثومـة الأولى لفلسـفة الألم عـن هيجسياس.

تشاؤمية بروديقوس:

جاء بروديقوس من جزيرة قيوس Ceos فى بحر إيجه، ويقـال إن سـكان تلك الجزيرة كانت تغلب عليهم نزعة التشاؤم، وقد ورث بروديقوس عـن أهـل بلـده هذه النزعة، فهو فى المحاورة المنسوبة إلى أفلاطون أكسيوخوس Axiochus يُنسب إليه قوله: " إن الموت أمر مرغوب فيه حتى نتمكن من الإفلات من شرور الحياة. أمـا الخوف من الموت فهو أمر غير معقول، مادام الموت لا يخص الأحيـاء ولا الأمـوات، أما الأموات فلأنهم لم يعودوا أحياء بعد "[1].

والواقـع أن دعـوة بروديقـوس للانتحـار، والتخلـص مـن الحيـاة، ورؤيتـه المتشائمة بشأن مختلف أطوار عمر الإنسان والمهن التى يمكن أن يشـغلها هـى أصـداء لعجزه الجسدى، وقـد يكـون الموقـف القـائل بوجـود رعايـة للآلهـة فـى مسـرحية" الضارعات" للشاعر يوريبيدس موجها ضد آراء بروديقوس التشاؤمية[2].

فقد اسـتبعد فكـرة العنايـة الإلهيـة فـى حديثـه الأنـثروبولوجى عـن تـاريخ الجنس البشرى وذهب متشائما إلى أن غياب ا[illegible] دالة وانتشار الظلم وكثرة القتل لأكبر دليل على عدم رعاية الآلهـة للبشـرية[3]. وبـالغ فـى هـذا الأمـر إلى درجـة الإلحـاد وإنكار الألوهية، وأعلن أن الخوف من الآلهة مجرد وهـم، لأن الآلهـة لا وجـود لهـا أصلا وأن البشر هم الذين ألهوا كل ما هو نافع لهم فى الحياة، لذا عمل على تحرير أتباعه من الخوف سواء كان مصدره الموت أو الحياة الأخروية[4].

---

(1)Plato: Axiochus , Trans. By : G. Burges "The Works Of Plato" Vol. I, George Bell and Sons , London , 1902 , 366 ff.

وأيضا: فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول(اليونان وروما) ، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢، ص ١٤٧.

(2)E. Zeller: Op. Cit., p. 84.

(3)Plato: Eryxias, Tran by: M.A Joweet , in "the Dialogues of Plato", Vol. II. 4 th ed , Oxford , at the Clarendon Press, London, 1953. 393 a,p.813.

(4) W.C.K.Guthrie : Op. Cit., p.279.

وتشكل تأملاته التشاؤمية قسما من مؤلفه الرئيسى" الساعات" الذى- بلا شك- احتوى أيضا على الدواء النافع من التشاؤم ، أى أسطورة بروديقوس عن اختيار هرقليس بين الفضيلة والرذيلة. فقد أطلق فيها تحذيرا ضد حياة اللذة، ونصح الشباب باتباع نموذج بطله هرقليس فى الصلابة من أجل التغلب على مصاعب الحياة[1] .

وأبرز بروديقوس فى كتاب آخر مخاطر الانفعالات والعواطف المتأججة والقيمة البخسة لطيبات يمتحدها الإنسان، وللثروة التى يمكن حسب طريقة استخدامها أن تكون خيرا أو شرا سواء بسواء[2] .

المصدر السقراطى:

رغم أن الهيدونية القورينائية تخالف روح الفلسفة السقراطية جملة وتفصيلا، لكن هذا لا ينفى وجود العنصر السقراطى داخل المدرسة القورينائية، فإتباع هذه المدرسة هم فى المقام الأول من صغار السقراطيين الذين تأثروا بسقراط بشكل أو بآخر، ولا يمكن أن نقلل من شأن هذا التأثر لأنه شكل إلى حد ما ملامح التعاليم القورينائية وكان مصدرا هاما من مصادر فلسفتهم.

والواقع أن صغار السقراطيين ومنهم القورينائيون قد أخذوا عن الفلسفة السقراطية ما يتفق مع مطلبهم الأخلاقى، وهذا بالفعل كان موقف هيجسياس من الفلسفة السقراطية إحدى مصادر فلسفته فى الألم[3] .

والسؤال المطروح كيف يمكن أن تكون الفلسفة السقراطية مصدرا من مصادر فلسفة الألم عند هيجسياس القورينائى؟

إن إحدى المقولات الهامة التى تبناها سقراط هى أنه لا أحد يفعل الشر بإرادته، فالإنسان كما يرى سقراط ليس شريرا بطبعة، وإنما شرير بجهله وافتقاده معرفة الخير، إذ إنه يرتكب الشر لأنه يتصور خطأ أن هذا هو الخير[4] .

---

(1) E. Zeller: Outlines., p. 84.

(2) Plato: Eryxias, 397 C.P.801.

(3) د. إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٣٦. ص ١٩٣.

(4) R. Jackson: Rationalism and Intellectualism in The Ethics of Aristotle. Mind, Vol LI January, 1942, N201, p351.

وفى محاورة بروتاجوراس يقدم سقراط تفسيرا لهذه المقولة حيث يذهب إلى أن الإنسان من طبيعته أن يسعى إلى أن يكون سعيدا وليس من طبيعته الميل إلى الشقاء والتعاسة، والحياة السعيدة هى بلا شك الحياة الأكثر لذة، ولكن على الإنسان أن يختار بين اللذات والمنافع من خلال حساب دقيق قائم على المعرفة والفضيلة[١].

ولما كانت المعرفة هى التى تحدد أفضل السبل إلى السعادة، فإننا عندما نخطئ ونفضل الألم على اللذة، فهذا راجع إلى الجهل، لأن الإنسان لا يتمنى أن يكون تسعا[٢]. من هنا تكون حياة الألم هى حياة الجهل، وهى حياة لا يسعى إليها الإنسان، بل تفرض نفسها عليه نتيجة لجهله بأمور الخير والسعادة، أو هى باختصار حياة الخطأ الإنسانى الناجم عن افتقاد المعرفة.

ويبدو أن هيجسياس قد وجد فى هذا الجانب السقراطى ما يبرر فلسفته فى الألم، فقد نظر إلى الخطأ الإنسانى الذى يؤدى إلى الألم على أنه شىء مسلم به لا محالة، وبالغ فى التسليم به لدرجة أنه لم ير فى الاختيار الإنسانى سوى الاختيار الخاطئ الذى يؤدى إلى الألم لذا فقد كان يرى أن الحمل الثقيل الذى يجب أن يحمله الناس معه هو إزالة الجهل بالتعليم والتثقيف[٣].

وهكذا يتبين لنا واقع المقولة السقراطية لا أحد يفعل الشر بإرادته على هيجسياس الذى اتخذ منها ذريعة للتمادى فى الخطأ المؤدى إلى الألم، لذا فهذه تعد مصدرا هاما من مصادر فلسفته.

---

(١) أفلاطون: محاورة بروتاجوراس، تعريب محمد كمال الدين على، مراجعة د. محمد صقر خفاجى، دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٦٧، فقرة ٣٥٨، ص ١٠٣.

(2) Ch. Rowe : An Introduction To Greek Ethics, Hutchinson Of London . London 1976 . P. 37.

(٣) د. إسماعيل مظهر: المرجع السابق، ص ١٩١.

المصدر القورنيائى (تناقض تعاليم أرستبوس الأخلاقية):

كان التناقض بين العناصر المكونة لمذهب فلسفة اللذة عند أرستبوس - مؤسس المدرسة القورينائية - وراء التغيرات التى أدخلت على هذا المذهب مع بداية القرن الثالث ق. م. خاصة على يد هيجسياس الذى شك فى إمكان الوصول الى حالة الاستمتاع الفعلى باللذات ومن ثم لا يمكن اعتبار اللذة غاية الحياة، وتبقى فكرة السعادة التى تتكون من مجموع الغايات فكرة يوتوبية لا أمل فى الوصول إليها [1] .

ويبدو تناقض أرستبوس واضحا فى دعوته التى جمعت بين التمسك باللذة الحسية الحاضرة- متأثرا فى هذا بالفكر السوفسطائى - وبين الحكمة فى التعامل مع اللذة- متأثرا فى هذا بالفضيلة السقراطية.

فقد ذهب أرستبوس إلى أن اللذة هى الغاية التى نسعى إليها دائما، وعندما نحصل عليها لا نرغب فى شىء آخر ، ونتجنب دائما ما يتعارض معها وهو الألم[2]. لهذا فكل الناس مجمعون على أن اللذة هى الخير الأقصى ، وأن كل ما سواها يجب أن نحكم عليه حسب مقدرته على مدى توفير اللذة[3] . ويؤكد شيشرون على هذا المعنى عند أرستبوس بقوله: " إن أرستبوس يشدد على أن الشعور باللذة والألم هو مبدأ الطبيعة وهو أساس اختيار أفعالنا أو اجتنابها"[4] .

وكان أرستبوس - كما يقول شيشرون يرى أنه مثلما خلق الجواد بطبيعته للجرى، وخلق الثور للحرث، فإن الإنسان قد أتى إلى الوجود كحيوان جاء ليتغذى ويستمتع بلذة ما قبل نشأة الكائنات[5] .

وجعل ارستبوس قيمة اللذة الحقيقية فى حضورها فى اللحظة الراهنة التى لا علاقة لها بالماضى أو المستقبل، ومن ثم فاللذة الحسية هى الغاية التى يجب أن تتجه إليها أفعال الإنسان برمتها[6] .

---

(1) Alfred Weber: Histoire de la Philosophie Européenne , Librairie Fischbacher Paris, 1905, P. 70.

(2) D. Leartius: Op. Cit., Vol. I,B .II.88. P.217.

(3) Athenaeus: The Deiponsophists , Trans. by: C.B.Gulick, Vol . 12, Harvard University Press, London, 1854.

(4) Cicero: Definibus , Trans by : H. Rackham, ,Harvard University Press. 1994. B.I,Vii, 22,p. 25.

(5) Ibid., B. IIxii- xiii, 39. P. 127.

(6) B.A.G Feller: Op. Cit., p. 121.

يقول ديوجنيس اللايرسي" يؤكد القورنيائيون أن اللذات الحسية أفضل كثيرا من اللذات العقلية، وأن الآلام الجسدية أسوأ كثيرا من الآلام الذهنية"[1].

وحول هذا المعنى الحسي للذة عند أرستبوس يقول أثيناوس: " ذهب أرستبوس إلى أن أعظم اللذات هي اللذات الجسمية، وليست اللذات العقلية، وفن الحياة هو الاستمتاع بلذة الساعة الحاضرة"[2].

بهذا الموقف الحسي أقام أرستبوس فلسفته في اللذة متأثرا بأستاذه بروتاجوراس ، ولعل النتيجة اللازمة لهذا المذهب الحسي في الأخلاق هي الإفراط في اللذات الحسية طالما أن اللذة هي الغاية وأنها مبدأ الطبيعة، لكن هل دعى أرستبوس إلى هذا الإفراط؟

الواقع أن نظريته في اللذة إذا كانت تعارض الروح السقراطية معارضة جوهرية، لكن أرستبوس احتفظ بأحر عواطف الالتزام تجاه أستاذه سقراط، فالعين لا تخطئ الروح السقراطية في القيمة العليا التي أسبغها على الحكمة التي يجب أن يتعامل بها الحكيم مع اللذة[3].

فالرجل الحكيم يجب أن يتجنب الإفراط الجامح في اللذة، لأن هذا سوف يؤدي إلى الوقوع في الألم، ويجب أن يحتفظ في استمتاعه بقدر معين من الاستقلال، ولكي يحظى بالرضا والبهجة عليه أن يحد من رغباته[4].

ولن يتسنى له ذلك إلا بالتفلسف، فالفلسفة هي التي تبين لنا كيف ينبغي أن نستخدم خيرات الحياة ، وهي التي تساعد على استخدام كل شيء في أنسب وجه من أجل تحقيق رفاهيتنا، وعلى هذا فهي الشرط الأول لسعادتنا[5].

هكذا جمع أرستبوس بين العناصر السوفسطائية والسقراطية في فلسفة اللذة، مما أدى إلى هذا التناقض الظاهر في فلسفته بين التمتع باللذة الحاضرة وبين التمسك بالحكمة والفضيلة. وقد أدى هذا إلى تباين وجهات النظر أو إلى التشديد على جوانب متباينة من المذهب القورينائي بين تلاميذه[6].

---

(1) D. Laertius: Op. Cit., Vol., 7.B.II, 90, P.219.

(2) Athenaeus: The Deipnosophists. 1854, XII, 22.P.63.

(3) E. Zeller: Outlines............ p.14 .

(4) فردريك كوبلستون: المرجع السابق، ص ١٨٤.

(5) E. Zeller: Op. Cit., p. 15

(6) فردريك كوبلستون: المرجع السابق، ص ١٨٤.

وأحدث هذا التناقض تطورات هامة[*] كان أوضحها النزعة التشاؤمية عند هيجسياس ،لذلك يمكننا القول إن التناقض يشكل مصدرا هاما لفلسفة الألم التى تبناها هيجسياس، إذ أراد أن يلتزم بأقصى ما يكون بالجانب الثانى من جوانب أستاذه أرستبوس، أعنى الجانب الخاص بالتمسك بالحكمة والفضيلة ، فانحرف عن اللذة ولم ير فى الحياة ، ؤى الألم.

ثالثا: ملامح فلسفته فى الألم:

رغم ندرة المصادر القديمة التى تتحدث عن فلسفة هيجسياس القورينائى، إلا أننا يمكن من خلال القدر القليل الذى وصل إلينا أن نتعرف على ملامح رؤيته للحياة الإنسانية التى لا يمكن أن ينعم فيها الإنسان بالسعادة، لأن الألم يفرض نفسه علينا بصور مختلفة ويتصدر جميع الأشياء، ومن ثم لا سبيل لنا إلا الانتحار الذى تنتهى معه كل آلام الحياة، وسوف نتناول هذه الملامح بشىء من التفصيل.

معاناة الألم ونفى إمكانية تحقيق السعادة:

أثارت قضية اللذة كغاية للوجود الإنسانى وأنها السبيل إلى السعادة جدلا عميقا بين تلاميذ أرستبوس حول مصداقية اللذة ومدى قدرة الإنسان على الوصول إليها، فلم تعد الهيدونية الحسية تلقى قبولا بين أتباع المدرسة المتأخرين خاصة هيجسياس.

والواقع أن هذه القضية لم تصمد أمام التساؤلات التى طرحها هيجسياس، فقد تساءل إذا كانت السعادة كما يقول أرستبوس فى تحصيل اللذة، فهل من الممكن الوصول إليها[1] .

---

[*] من بين هذه التطورات أيضا موقف ثيودورس- تلميذ أرستبوس الأصغر- الذى نظر إلى آراء المدرسة كلها فى منطق لا يعرف التهاون وأخذ من فروضها الأولى نتائجها الأخيرة، وقد وجد ثيودورس أنه من أجل سعادة الرجل الحكيم مستقلة عن العوامل الخارجية، فينبغى أن تقوم السعادة ليس فى فعل جزئى من أفعال إشباع اللذة بل فى حالة عقلية يشعر فيها الحكيم بالرضى. أما الفيلسوف أنكريس فإنه لم يشأ هجر نظرية اللذة هجرا كاملا، ولكنه أدخل عليها إشكالات من التحديدات، حين أسبغ قيمة عالية جدا على الصداقة، والعرفان بالجميل وحب العائلة والوطن، والرجل الحكيم يضحى بنفسه فى سبيل هذه القيم.
See : E. Zeller: Op. Cit., P.115 .

[1] إميل برهييه: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثانى الفلسفة الهيلينستية والرومانية، ترجمة : جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت سنة ١٩٨٢.

يرى هيجسياس أن السعادة أمرا فى متناول أيدينا وذلك لأسباب كثيرة، فالجسم مصاب بالآلام الشديدة، والمعاناة تسرى فى الجسد، والنفس تشارك فى هذه الآلام لأنها تشارك الجسد فى معاناته، ومن ثم تقع فريسة للاضطراب وبلبة العواطف[1].

ومن الواضح هنا أن هيجسياس ينفى إمكانية تحقيق السعادة فى الحياة، لأن الألم الجسدى أقرب للإنسان من التمتع بأى لذة حسية حاضرة دعا إليها أستاذه أرستبوس كما أنه يربط بين الألم الجسدى والألم النفسى، فالأخير نتيجة لازمة عن الأول وإن كان الأخير أشد وطأة على حياة الإنسان، لأن الألم يجعل من النفس فريسة للاضطراب وعدم التوازن والانسجام، الأمر الذى يفقد الإنسان معه أى معنى للسعادة. ويبدو هنا مدى تأثر هيجسياس بفكرة أنطيفون عن تصدر الألم الأشياء.

والسعادة ليست ممكنة لأن القدر كما يقول هيجسياس يخيب الآمال ويبددها، ونوائبه كثيرة لا يمكن تحملها[2]. وهو بهذا ينكر- كما فعل بروديقوس السوفسطائى فى رؤيته التشاؤمية للحياة- أية عناية إلهية ترعى العالم، لذا فالشر والآلام سمة الحياة. والسعادة أيضا ليست ممكنة لأنه إذا صح أن اللذة هى غايتنا إليها، فهذا يعادل القول بأنه لا وجود لأية غاية طبيعية للإنسان، وذلك لأن اللذة نادرا ما تكون صافية، لأنها دائما تخالط الألم. وهذه الندرة تجعلنا نفتقد الطريق إلى السعادة[3].

واللذة كذلك لا تخضع لإرادتنا، فهى متحولة دائما، ولا نستطيع تجنب الملل الناجم عن إشباعها، ولا السأم الحاصل من كثرة إرضائها، لذا من العسير علينا كما يقول هيجسياس أن نتخذها هدف وجودنا [4]. واللذة تزول لمجرد إشباعها فهى

---

(1) D.Laertius: Lives of Eminent Philosophers, II., 94, P. 223.

(2). Ibid,. p. 233.

(3) P. Janet, G.Seailles: Histoire De la Philosophie, Librairie C H. Delagrave Press, p. 414.

وأيضا: أميل برهييه: المرجع السابق، ص ١٣٢.

See Also: B.A.G: Fuller, Op. Cit., p. 122.
(4)D.Laertius: Op. Cit., p.122.
Op. Cit., P. 937

ليست إلا مجرد إرضاء لحاجة أو تلطيف مؤقت يزول بزوال الحاجة، فكيف إذا تكون هذه الحالة الزائلة الناقصة غاية الإنسان وهدف حياته[1].

وأخيرا لا يمكن أن تكون السعادة في الحياة صورة سلبية للذة أى في التخلص من الألم لأن هيجسياس لا يؤمن بأية صورة يغيب فيها الألم عن حياة الإنسان، هكذا كان يفكر هيجسياس أنه لا سبيل إلى السعادة في الحياة وأن الألم لا يمكن الهروب منه إلا بأيدينا نحن عندما نتخلص من حياتنا بالانتحار[2].

اللامبالاة والسلبية تجاه الحياة:

كان موقف هيجسياس تجاه الحياة موقفا سلبيا تماما، فقد دعا إلى اللامبالاة في التعامل مع الأشياء والأمور الخارجية المحيطة بالإنسان[3]. ويبدو أن هذا الموقف نتيجة لازمة عن إيمانه بأن الحياة لا قيمة لها على الإطلاق، فالحياة ليس بها إلا ما هو ضئيل وقليل كما قال أنطيفون السوفسطائي ذلك من قبل.

والواقع أن هذا الموقف السلبي من الحياة يعد صورة هامة من صور فلسفة هيجسياس التشاؤمية، فاللامبالاة ليست عنده زهد الحكيم، وليست طريقا للفضيلة، بل هي موقف نابع من كراهية الحياة ذاتها.

من هذا المنطلق يختلف موقف هيجسياس عما عرف عن اللامبالاة عند الكلبيين الذين اتخذوا من هذا الموقف طريقا إلى الفضيلة، فقد جعل أنستانس- الرائد الأول للمدرسة الكلبية- الاستقلال والاكتفاء الذى مثلا أعلى أو غاية في ذاته، فالفضيلة في نظره هي ببساطة الاستقلال عن كل متع الحياة وثرواتها واللامبالاة بأى قيمة للأشياء، ولن يصل إلى الاكتفاء الذاتي إلا من خلال نبذ الأشياء واحتقارها والتخلص منها[4]. وكذلك فعل ديوجينس السينوني- أبرز رواد المدرسة الكلبية. فقد نبذ الثروات والأموال والمراتب الاجتماعية، ونحى كل اهتماماته جانبا، ونبذ كل

---

(1) P. Janet& G. Séailles

(2) Alfred Weber: Op. Cit., p.70

(3) D. Laertius: Op. Cit., Vol., II.95, P. 224.

(4) D. Laertius: Op. Cit., Vol., 2, VI6-8,P.9

المواصفات التقليدية سواء أكانت تتعلق بالدين أم بالآداب العامة أم بالثبات والطعام، وعاش حياة لا تعبأ بأى شيء من الأمور الخارجية إلا بتحقيق الفضيلة فى العيش[1].

أما هيجسياس فقد دعى إلى اللامبالاة بكل الظواهر والأمور الخارجية على قاعدة أنه ليس من شيء هو بالطبع ملذ أو مؤلم، بل الجدة والندرة التى نجد أحدهما فى شيء ما، أو إشباع الشهوة بالحصول على ذلك الشيء هى التى تحدث اللذة والألم[2].

فإذا التذ بعض الناس من بعض الأشياء، وتألم آخرون من نفس الأشياء فإن هذا يرجع إلى ندرة أو كثرة هذه الأشياء، وليس للفقر أو للغنى أية صلة باللذة، لأنه ليس للأغنياء، ولا للفقرة على حد سواء نصيب من اللذة[3].

والحرية والعبودية، والنبل ووضاعة النسب، والشرف والعار، كلها على حد سواء ليست لها أهمية فى تقديرنا للذة، ولا فرق بين هذا وذاك طالما أن أيا منها لا يمدنا بلذة موثوقة[4].

ومن هنا يتبين لنا مدى لامبالاة هيجسياس فى تقدير هذه الأمور وتقدير أوضاع الحياة فمهما كانت هذه الأمور والأوضاع فكلها فى النهاية تؤدى إلى نتيجة واحدة هى عدم الحصول على السعادة، فما زال هيجسياس لا يرى فى الحياة إلا الألم أيا كان وضع الإنسان فيها سواء كان ينعم بالحرية ، أو يقع تحت قهر العبودية فهو فى كلتا الحالتين يعيش مع الألم.

ولا تقتصر لامبالاة هيجسياس على عدم تقدير الأمور المادية بل امتد هذا الموقف السلبى ليشمل العلاقات الاجتماعية والمعانى النبيلة بين الأفراد، فلا مكان عنده للصداقة، ولا الوفاء، ولا العرفان بالجميل، ولا الإحسان ، فكلها معان وهمية مضلة، لأننا كما يقول هيجسياس لا نختار هذه الأمور من أجل ذاتها، بل من أجل المصلحة والأنانية[5].

---

(1) Ibid., Vol., 2VI, 68- 70, P.71

وأيضا : فردريك كوبلستون: المرجع السابق، ص ١٨٠.

(2) إسماعيل مظهر: المرجع السابق، ص ١٩٠.

(3) D.Laertius : Op. Cit., Vol. II.95,P.223 .

(4) Ibid ., II. 94. P. 233.

(5) Ibid., II.96-97, P.225.

وترجع هذه الأنانية إلى الحرص على اللذة، مع العلم أنه لا وجود لها أصلا، لأن عندما يضع اللذة هدفا له، تكون الأنانية كما يقول هيجسياس هى السمة التى يتحلى بها، والأنانية فى هذه الحالة حكمة لا يجب أن نسخط عليها أو على أخطائنا لأنها نتيجة ضرورية للانفعالات الناجمة عن النظر إلى اللذة باعتبارها هدف الحياة [1].

وإذا بدت الحياة ذات قيمة فهذا من وجهة نظر الحمقى فقط، لأن الحكماء لا يضعون اللذة هدفا لهم، وبالتالى فالحياة لا قيمة لها عندهم، ولا يوجد شىء بالنسبة لهم يساوى قدر هذه الحكمة" أن الحياة لا قيمة لها"[2].

هكذا كانت سلبية هيجسياس تجاه الحياة بكل ما فيها، ومن المدهش حقا أنه انتقل من نقد هيدونية أستاذه أرستبوس إلى نقد الذاتية والأنانية الإنسانية التى تقدر الأمور بمقدار نفعها الذاتى، وهذا الموقف النقدى من جانب هيجسياس كان ينبغى أن يتبعه موقف إيجابى أو دعوة إيجابية فى الحياة حتى تتضح مهمة هيجسياس ، ولكن من الأمور التى تدعو إلى النظر أنه لم يتبين غير دعوته للانتحار التى تمثل صورة هامة من صور فلسفته التشاؤمية.

الدعوة إلى الانتحار:

إذا كان هيجسياس قد نفى إمكانية تحقيق السعادة فى هذا العالم، ودعى إلى الوقوف موقفا سلبيا إزاء كل الأشياء الخارجية، لكنه كان فى النهاية يؤمن بأن هناك هدفا لابد من الوصول إليه، وأن هذا الهدف هو الغاية الحقيقية لوجود الإنسان.

لقد برهن على أن اللذة لا يمكن أن تكون هذا الهدف الأسمى الذى يجب أن يسعى الإنسان إليه، وإنما الهدف الحقيقى الذى يستطيع أن يصل إليه الحكيم هو التحرر من الألم الذى يتصدر كل الأشياء[3] .

---

(1) Ibid... II.97-98,P.225.

وأيضا: أميل برهييه: المرجع السابق، ص ١٣٢.

(2) Ibid... II.97-98,P.225

(3) D. Laertius , Op. Cit., Vol., III. 94,P. 223.

وانطلاقا من إحساسه العميق بالألم دعى هيجسياس إلى الانتحار للتخلص المطلق من الألم، فالعالم لم يعد مكانا مقبولا ويجب على الإنسان أن يتخلص منه مهما كان الثمن، لأننا على الأقل من خلال الانتحار يمكن أن ننال السعادة الوحيدة الممكنة بعيدا عن هذا العالم، وهى سعادة سلبية فى التخلص المطلق من الألم[1]. فقيمة الحياة الحقيقية فى نهايتها السامية، وهى وسيلة لهذه النهاية وليست غاية فى ذاتها، لذلك فالانتحار هو الوسيلة التى تنقلنا من حياة الشر إلى الخير، إذا كنا كما يقول هيجسياس ننشد بالفعل الحقيقة[2].

هكذا عارض هيجسياس أستاذه أرستبوس، وذهب إلى أن التحرر المطلق من الألم هو الخير الأسمى، وليست حياة اللذة الحسية، ويبدو أن هيجسياس قد رأى فى الانتحار وسيلة للخلاص من هذا العالم، إيمانا منه أن الإنسان سوف يحى فى عالم آخر هو عالم الحقيقة والسعادة الممكنة[3]. وربما يستوحى هيجسياس هذا الإيمان بالخلود بعد الموت من التعاليم السقراطية التى كانت ترى فى الموت حياة أفضل بكثير من حياة الظلم والتخلى عن المكانة الحقيقية للإنسان[4]. فالموت كما يقول سقراط ليس شرا كما يراه معظم الناس، بل أنه يمكن خيرا جزيلا للإنسان(٥) لكن سقراط مع رؤيته هذه للموت لم يدع للانتحا، ، لأنه كان يؤمن أن الإنسان كائن عاقل يفكر ويتدبر ما يعود عليه بالنفع لا الضرر رهذا ما لم يضعه هيجسياس فى حسبانه، فلم ير فى الحياة ما يستحق الوقوف عنده إلا الرحيل عنها.

وفى كتابه المعروف بالانتحار جوعا، يصور هيجسياس رجلا يتخلص من حياته عن طريق الجوع، ولكن يمنعه أصدقاؤه، وبعد أن يستجيب لاعتراضهم يسرد لهم متاعب الحياة وآلامها، وأنها لا توجد بها ميزة للعيش[6].

---

(1) Alfred Weber: Op. Cit., P. 70.

(2) Cicero: Tusculan Disputations, B. XVIII,I.93.

(3) راجع إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١٩٥

(4) أفلاطون: محاورة الدفاع، ترجمة : د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٣، فقرة ٢٨ ب، ص ١٤١.

(5) نفس المصدر، فقرة ٤١ جـ، ص ١٦٤.

(6) Cicero: Op. Cit., ., B. XVIII, I, XXXiv, 85, p.66

ولقد دافع هيجسياس بصورة علانية فى الإسكندرية عن دعوته للانتحار، ومن الغريب أن تعاليمه قد جعلت الناس يفعلون شيئا ما عمليا، بل والأكثر من ذلك يقومون بأخطر ما يمكن أن يفعله الإنسان (الانتحار)، وهنا لابد من الاعتراف أن تعاليمه قد اتخذت صورة غير متوقعة، لدرجة جعلت الحاكم بطليموس فيلادلفوس يتدخل في الحق المقدس لأى إنسان فى أن يتحدث عن آرائه، ويمنع هيجسياس من إلقاء المحاضرات في الإسكندرية[1] .

تلك هى خلاصة تعاليم هيجسياس ورؤيته للألم فى الحياة الإنسانية، ودعوته إلى الانتحار كوسيلة للتخلص المطلق من الألم والتى اعتمدت على نقد اللذة الحسية عند أرستبوس.

رابعا المؤثرات الهيجساسية فى الفلسفة الهيلينستية والرومانية:

قد كان لتعاليم هيجسياس أثرا قويا فى الفلسفة الهيللينستية والرومانية حيث اهتم أبيقور بنفس الهدف والغاية التى تبناها هيجسياس وهى التحرر من الألم وإن اختلفت الطريقة التى عالج بها الألم وكيفية التحرر منه، كما كان لدعوته إلى الانتحار أثر قوى فى الفلسفة الرواقية خاصة فى العصر الرومانى رغم اختلاف رؤية الرواقيين للانتحار ومبرراته عما ذهب إليه هيجسياس.

وسوف نحاول أن نتناول هذه المؤثرات الهيجسياسية بشىء من التفصيل لمعرفة اتفاق واختلاف فلاسفة العصر الهيللينستى والرومانى مع فلسفته وتعاليمه.

التحرر من الألم عند أبيقور:

كانت تعاليم هيجسياس القورينائى هدفا لنقد أبيقور، وتفنيد ما جاء فيها من أخطاء، والتأكيد على إحدى جوانبها فى بعض الأحيان، فقد تبنى أبيقور نفس الغاية والهدف الذى سعى إليه هيجسياس، وهى التحرر من الألم، وإن اختلف عنه فى رؤيته للألم وكيفية معالجته فأول الأهداف التى تبناها أبيقور فى فلسفته هى السعى الدائم إلى تخليص الإنسان من الآلام والمخاوف التى تسيطر عليه وتقف عقبة فى سبيل سعادته.

[1] Charles Kingsley : Alexandria and her School, Read Books on Line for Free, Chapter, 3 .

من هذا المنطلق لم تكن اللذة الحسية عند أبيقور غاية أسمى للحكيم بقدر تحرره من الآلام والمخاوف والوصول إلى حالة الأتراكسيا Ataraxie التى تنتهى عندها كل الآلام الجسدية والنفسية، حيث يبدو التحرر من الألم كغاية للحكيم أقرب إلى واقع الفلسفة الأبيقورية من حياة اللذة الحسية التى دعى إليها أرستبوس وانتقدها تلميذه هيجسياس وليس معنى هذا أن أبيقور نفى إمكانية الحصول على اللذة الحسية كما قال هيجسياس، بل سمح بالقدر القليل من لذة العيش الحسية كما قال هيجسياس، بل سمح بالقدر القليل من ذله العيش الحسية التى لا تتعارض إطلاقا مع حالة الهدوء والسكينة التى يصل إليها الحكيم، مع التأكيد على أن هذا القدر المسموح به من اللذة هو نتيجة لزوال الألم، لذا فالتحرر من الألم هو غاية أفعالنا[1] .

يقول أبيقو :" إن أفعالنا كلها ترمى إلى إقصاء الألم والخوف، وعندما يتحقق ذلك يضعف هيجان النفس،ـ إذ لم يعد الكائن الحى فى حاجة إلى الاتجاه نحو شيء ينقصه أو إلى البحث عن شيء آخر يتم به راحه النفس والجسم، ونحن بالفعل لا نحتاج إلى اللذة إلا عندما يكون غيابها سببا فى الشعور بالألم، فى حين أن غياب الشعور بالألم لا يجعلنا بحاجة إلى اللذة"[2] .

ويتضح من هذا النص أن أبيقور ينظر إلى الألم باعتباره مبعث الحاجة، وهو سر معاناة الجسد وتوتر النفس، ولا يمكن أن يحدث التوازن داخل الجسد وهدوء النفس، إلا بانعدام الشعور بالألم، وهنا تبدو قيمة اللذة فى غياب الألم وانعدام الارتباك لا فى مدى الانغماس فى المباهج الحسية[3] . ويكشف هذا المعنى للألم عن اتفاق أبيقور مع هيجسياس حول معاناة الجسد للألم وتوتر النفس، لكن أبيقور يضع لهذه الآلام حدودا معينه حيث تزول وترتفع بقضاء الحاجات البيولوجية.

---

(1) Terence Irwin : A History of Western Philosophy : Vol.1, Classical Thought, Oxford University Press, New York, 1989, P. 147.

(2) أبيقور: رسالة إلى مينيسى، ترجمة: د. جلال الدين سعيد، ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت، لبنان، فقرة ١٢٨، ص ٢٠٥.

(3) جان بران: الفلسفة الأبيقورية، تعريب وتعليق: جورج أبو كسم، قدم له د. عادل العوا، الأبجدية للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، سنة ١٩٩٢، ص ١٠٧.

ويؤكد ديوجينس اللايرسى فى أكثر من موضع على أن التحرر من الألم هو الغاية الأساسية عند أبيقور، حيث يقول فى مقارنته بين أرستبوس وأبيقور: " أن اللذة الحسية عند القورينائيين ليست هى اللذة الناجمة عن التخلص من الألم، أو هى ليست نوعا من التحرر من عدم الراحة، ذلك المعنى الذى يقبله أبيقور ويقر أنه الغاية" [1].

ويقول أيضا: " أن التخلص من الألم الذى قال به أبيقور وعدة لذة حقيقية، لا يبدو لذة على الإطلاق عند القورينائيين "[2].

ويذهب شيشرون فى تحليله لهذا الجانب عند أبيقور إلى أن اللذة العظمى هى النتيجة التى نصل إليها بالتخلص التام من الألم، فعندما نتخلص من الألم فإن مجرد الإحساس بالتحرر التام وزوال الاضطراب هو فى ذاته مصدر للرضا ، وإذا كان ما يسبب الضيق والتوتر هو الألم، فإن كل شىء يحقق الرضا هو لذة، لذلك فإن التخلص من الألم عند أبيقور يعد لذة لا يمكن إنكارها[3] .

ونتيجة لذلك فإن أبيقور كما يقول شيشرون لا يتكلم عن ما يسمى بالحالة المحايدة التى تتوسط اللذة والألم، لأن الحالة التى افترض بعض المفكرين أنها محايدة والتى توصف بأنها الغياب الكلى للألم وللذة، هى فى ذاتها لذة عند أبيقور، بل الأكثر من ذلك هى لذة من أعلى درجة، أو بمعنى أدق أن الغياب الكلى للألم عند أبيقور حدا لأعلى درجة من اللذة[4] .

وهكذا يبدو التحرر من الألم هو الغاية الحقيقية والهدف الذى يسعى إليه الحكيم حتى يصل إلى السكينة كما يقول أبيقور، وتكمن الحكمة فى الفرار من كل ما يعكر صفو هذه السكينة، ولكن كيف يمكن التحرر من الألم.

الواقع أن رؤية أبيقور للألم ليست رؤية سوداوية تشاؤمية[5] . كما كان الحال عند هيجسياس، لأن أبيقور رغم أنه يعترف بالألم ويعدد مصادره، لكنه ينفى

---

(1) D. Laertius. Lives of Eminent Philosophers, Vol. 1, II. 87, P. 217 .

(2) Ibid ,. Vol . I,II.88.P.219.

(3).Cicero: De Finibus , Book. I,X-XI. 37, P. 41.

(4) Ibid., Bool. I, Xi. 39, p.42

(5) أميل برهيته: المرجع السابق، جـ ٢ ص ١٣٢.

استمراره أو تأكيده بصفة دائمة أيا كان مصدره، ويضع حلولا تفاؤلية للتخلص منـه، وتلك هى ثورته الحقيقية على تشاؤمية هيجسياس.

يقول أبيقور: " لا يبقى الألم طويلا فـى الجسـم، فـالألم الشـديد يـدوم وقتـا قصيرا، والألم الذى يتجاوز قليلا لذة الجسم لا يدوم طويلا.." [1].

ويقول أيضا: " والآلام الشديدة التى تؤدى إلى العدم والموت هى دائما قصـيرة الأمد، والآلام التى تدوم طويلا ليست أبدا شديدة"[2].

وبالإضافة إلى الآلام الناجمة عن مطالب الجسد وتوتر النفس، يعـزى أبيقـور الألم أيضا إلى القدر أو الدهر الذى يصيب الإنسان بـالنوائب والألم، وهـو هنـا يتفـق مع رؤية هيجسياس للقدر، لكنـه يختلـف عنـه فـى رفضـه الخضـوع لنوائـب القـدر وآلامه.

يقول أبيقور: " لقد توقعت ضرباتك، يا دهر، ولقد وضعت الحواجز حتى لا تصيبنى، لن ننهزم أمامك، ولا أمام أى ظرف نحسى آخر..."[3].

ويذهب أبيقور إلى أن خبث الإنسان وحماقتـه فـى تعاملاتـه يشـكلان أيضـا مصدرا للشر والألم، لهذا فهو يصر على فكرة أن الحكيم يجب أن يعيش مع أصدقـاء بمعزل عن العامة والبشر الآخرين[4]. ، يقول أبيقور: " تـأتى المصـائب التـى نقاسـى منها عن الكراهية والحسد والاحتقار، ويستطيع الحكيم أن يتجنبها وألا يعرفها"[5].

ولكـى يتجنـب الإنسـان هـذه الآلام الناجمـة عـن التعـاملات الاجتماعيـة ينصحنا أبيقور بالعزلة والبعد والانطـواء علـى الـذات يقـول أبيقـور: " عندمـا تكـون مجبرا على أن تكون وسط الناس إنما يتوجب عليك أن تنطوى على ذاتك" [6].

ويتفق أبيقور مع سقراط وهيجسياس فى أن الألم أو الشر بإرادته- كمـا قـال سقراط وبالغ فى هذا الجانب هيجسياس- ولكن عن انخداع به لأنه يظهر لنا متخذا مظهر الخير، ونحن نقع فى فخه عندما يغيب عن بالنا الشر الأكبر الذى ينتج عنـه

---

(1) أبيقور: الحكم الأساسية، الترجمة العربية :د. جلال الدين سعيد، حكمة ٤٠، ص ٢٠٩.

(2) أبيقور : الحكم الفاتيكانية، الترجمة العربية:د. جلال الدين سعيد، حكمة ٤٠ ، ص ٢١٥.

(3) نفس المصدر : حكمة ٤٧٠، ص ٢١٩.

(4) جان بران: المرجع السابق ، ص ص١٠٨، ١١٤.

(5) D.Laertius, Op. CIT., Vol. 2, X. 117, P. 643.

(6) أبيقور: الحكم الأساسية، حكمة- ٦ ، ص ٢١٠ .

لذا يقول أبيقور: " لا أحد يختار الشر عن قصد ، ولكن يغرينا الشر بظهوره فى شكل الخير، فيغيب عن الشر الأعظم الذى سيعقبه، وننخدع بذلك"[1] .

ويشكل الخوف من الموت مصدرا هاما من مصادر الألم الإنسانى عند أبيقور، فالخوف من الموت يجلب الألم والفزع للإنسان، ويدمر سكينة النفس، يفسد مغزى الحياة[2] .

ويذهب أبيقور إلى أن الموت إذا كان من بين المصائب التى تجعلنا نرتعش أكثر خوفا لكنه لا شيء بالنسبة إلينا، إذ عندما نكون فالموت لا يكون، وعندما يكون الموت فنحن لا نكون. وعلى هذا فالموت لا يعنى الأحياء ولا الأموات، لأنه لا يمت بصلة إلى الأحياء، ولأن الأموات لم يعودوا بعد موجودين[3] .

وتذكرنا تلك الحجة الأبيقورية فى تبديد الخوف من الموت بما قاله بروديقوس السوفسطائى فى تحريره للعقول من هذا الخوف، لكن أبيقور يستند فى هذه الحجة على الإيمان بأن النفس تفنى بفناء الجسد، وبالتالى فلن يملك الإنسان بعد الموت أى إحساس سواء بالعذاب والألم أو السعادة[4] . ، معنى هذا أن أبيقور يؤمن بحساب أخروى، ولا مجال عنده للحديث عن سعادة أخروية كتلك التى آمن بها هيجسياس وحث الناس على الاندفاع إليها بالانتحار، فالسعادة الحقيقية عند أبيقور فى حياتنا الدنيا وعلى الإنسان أن يسعى إلى تحقيق هذه السعادة وأن يغتنم فرصة الحياة ولا يضيعها فى الخوف من أمور لا وجود لها[5] .

يقول أبيقور مخاطبا معاصريه: " أيها الحمقى لم تفزعون مما لا يمكن الإطلاق أن يمسسكم بسوء؟؟ إذ طالما أنكم على قيد الحياة فالموت بعيد عنكم وعندما تموتوا فلن تشعروا بشئ، ولن تعرفوا حتى أنكم متم إنكم سوف تكونون فى راحة تامة مثلما كنتم قبل أن تولدوا"[6] . .

---

(1) أبيقور: الحكم الفاتيكانية، حكمة- ١٦، ص ٢١٦.

(2) Cicero: De Finibus, Book. Xiv. 49, p. 53.

(3) أبيقور: رسالة إلى مينيسيس، فقرة ١٢٤، ص ٢٠٤.

(4) أبيقور: الحكم الأساسية، حكمة- ٢، ص ٢٠٩.

(5) Lucretius : De Rerum Natura, Trans. by: R. Lathain, Pengiun Books, Belatimore, 1957, 111854- 855, pp. 121- 122

(6) بيار بونياني: أبيقور: ترجمة: بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، سنة ١٩٨٠ ، ص ٢٤.

بهذه الطريقة حاول أبيقور تحرير الناس من الخـوف مـن المـوت ومـن الآلام الناجمة عن هذا الخوف، ولكن ماذا لـو أن هـذه الآلام وغيرهـا لم يسـتطيع الإنسـان التخلص منها أو تحملها، هل يلجأ إلى الانتحار ؟ هل جعل أبيقور الانتحـار وسـيلة نهائية للتخلص من الألم؟

الواقع أننا لا نجد عند أبيقور دعوة صريحـة إلى الانتحـار كمـا كـان الحـال عند هيجسياس لأن أبيقور حث الناس على العيش والتمتع بالحياة على اعتبار أنـها الفرصة الوحيدة المتاحة لهم لتحقيق السعادة، ودعا الناس أن يوازنـوا بدقـة بـين أن يأتيهم الموت وبين أن يذهبوا إليه بأنفسهم[1] يقول أبيقور: " إن من يصرح بأنه علـى الشاب أن ينعم بالحياة وعلى الشيخ أن يتقبل الموت بصدر رحب لا معنى لكلامـه، ليس فحسب لتعلق كل من الشاب والشيخ بالحياة، بل خاصة لكون الحيـاة الجيـدة لا تختلف عن الموت الجيد. ولا يقل سخفا ذلـك الـذى يقـول إن الأفضـل ألا نولـد، وإذا ما ولدنا، أن نختار بكل سرعة أبواب هاديس، فإذا كان هـذا الشـخص مقتنعـا بما يقول، فلماذا لا يغادر الحياة؟ إذ لا يتعذر عليه ذلك إن كانت تلك هـى رغبتـه، أما إذا كان كلامه مزاحًا، فمزاحه فى غير محله..." [2].

ورغم دعوة أبيقور إلى التمسك بالحياة، لكنه ذهـب إلىأن كثـيرا مـن النـاس يسعون دائما إلى التخلص من شرور الحياة وآلامها[3]. ، لأن من الأشياء المثيرة للشفقة أن ينحنى الإنسان أمام الأم وأن يتحمله فى قنوط، فهذا الضعف قـد تسـبب فـى أن كثيرا من الناس خانوا والديهم أو أصدقائـهم، وبعضـهم خـانوا بلدهـم، وكثـير منـهم جلبوا العار على أنفسهم.

لكن الروح القوية لا تخضع للألم والحزن والقلـق، فـهى تـهون المـوت، لأن الموتى يكونون فقط مثلما كانوا قبل أن يولدوا، وهى تتدرب على مواجهة الألم بتذكـر أن الآلام شديدة الحدة تنتهى بالموت، وأن الآلام الخفيفة تكون بـها فـترات متكـررة للراحة، فى حـين أن الآلام المتوسـطة تكـون فـى نطـاق سـيطرتنا، فنحـن نسـتطيع

---

(1) إسماعيل مظهر: المرجع السابق، ص ١٩٣.

(2) أبيقور: رسالة إلى مينيسى، فقرة ١٢٧، ص ٢٠٥.

(3) A.A. Long & D.N.Sedley. The Hellenistic Philosophers, Vol.1 Cambridge University Press, New York , 1990, p. 150.

تحملها إذا كانت محتملة وإذا لم تكن محتملة قد نترك مسرح الحياة بهدوء عندما يتوقف استمتاعنا بالمسرحية[1] .

ونلمح هنا إشارة واضحة إلى ان أبيقور ذهب إلى أن الآلام التى لا تحتمل تفضى إلى الانتحار رغم أنه لم يدع صراحة إليه، وقد أقبل على الانتحار عدد كبير من أتباعه، يقول أبيقور: " بنفر الجمهور تارة من الموت ويرى فيه أشد العذاب، ويرغب فيه طورا من أجل وضع حد لنكبات الحياة، أما الحكيم فهو لا يزدرى الحياة ولا يخشى الموت، لأن الحياة لا تثقل كاهله، ولأنه لا يعد الموت شرا، وكما أنه لا يختار الطعام الأوفر وإنما الطعام الألذ فهو كذلك لا يرغب فى التمتع بطول العمر وإنما برغد العيش"[2] .

وهكذا كانت رؤية أبيقور أكثر تفاءلا من هيجسياس رغم أنه التقى معه فى العديد من النقاط.

الانتحار ومبرراته عند الرواقيين:

جمعت الفلسفة الرواقية كثيرا من أفكار المدارس السقراطية الصغرى خاصة المدرسة الكلبية والمدرسة القورينائية، فكما نعلم أن(زينون الكيتومى) شيخ الفلاسفة الرواقيين القدماء قد تتلمذ على يد (إقراطيس الكلبى) حينما قدم إلى أثينا، كما أنه استمع إلى تعاليم المدرسة القورينائية خاصة فى الفقرة التى كان يتزعم فيها هيجسياس وثيودورس رئاسة تلك المدرسة[3] .

وقد كان لهذه التعاليم الكلبية والقورينائية أثرها البالغ فى الفلسفة الرواقية، التى قامت على أساس الجمع بين العديد من المذاهب السابقة الطبيعية والإنسانية، وتعد دعوة هيجسياس القورينائى إلى الانتحار واحدة من أهم الأفكار التى رددها الرواقيون خاصة فى العصر الرومانى، وإن كانوا قد صاغوا هذه الفكرة فى ضوء اعتبارات كثيرة ومختلفة إلى حد ما عن الأسباب والمبررات التى قادت هيجسياس إلى تبنى الدعوة إلى الانتحار[4] . وسوف يحاول الباحث التعرف على

---

(1) Cicero: De Finibus, book, 1,XV- XV 49. P. 53.

(2) أبيقور: رسالة إلى مينيستى، فقرة ١٢٦، ص ٢٠٤.

(3) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة سنة ١٩٧١ ، ص ٥٢.

(4) إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١٩٣.

مدى الإتفاق أو الاختلاف بين دعوة هيجسياس للانتحار، وبين المفهوم الرواقى لهذه الفكرة وطريقة معالجتها.

الواقع أن هناك أكثر من منطق لفهم حقيقة الانتحار ومبرراته عند الرواقيين، وكلها ترتبط ارتباطا وثيقا بالرؤية الأخلاقية الرواقية للأشياء وتصورهم لحياة الحكيم. من هذه المنطلقات فكرتهم عن الأشياء المحايدة أو المتساوية، فقد ذهب الرواقيون فى بداية الأمر إلى أن الفضيلة هى الخير بالمعنى التام وأن الرذيلة هى الشر، وكل ما عدا ذلك من الأشياء فهو محايد، فالحياة والصحة والشرف والممتلكات وغير ذلك ليست خيرات، كما أن الموت والإهانة والفقر وغيرها ليست بدورها شرورا[1].

يقول ماركوس أوريليوس: " إن الحياة والموت والشهرة والعار والألم والبهجة والجاه والفقر يستوى فيها الجميع العادل أو الظالم، لأنه ليس فيها لا عدل ولا عذر، ولا صلاح ولا شر"[2].

لهذا فالأشياء الخارجية لا تؤثر بذاتها فى وجودنا الباطن، وإنما المؤثر الحقيقى هو استعدادنا النفسى الذى يجعلنا نحيا فى هذه الظروف ونحكم عليها أحكاما تقويمية، أعنى أن نصفها بالخير أو الشر. يقول أبكتيتوس: " إن الذى يصيب الناس ويؤثر فى حياتهم ليست هى الأشياء نفسها، بل آراؤهم عن الأشياء... فلو كان سقراط يرى الموت شرا لوقع الرعب منه فى قلبه. لكن سقراط لم يكن يرى الموت شرا فأقدم عليه غير مبال"[3].

إن أخلاقية السلوك إذن لا تعتمد إلا على الخلق الداخلى وليس على الفعل الخارجى، فالحق وحده هو الذى يجعل تأدية الواجب مثلا سلوكا أخلاقيا[4]

---

(1) D. Laertuis , Op. Cit, Vol. 2 , Vii. 88- 89, pp. 195- 196. And See Also: E. Zeller : Outlines..., p. 219.

(2) ماركوس أوريليوس: التأملات فقرة ١١

نقلا عن:

ريكس وونر: فلاسفة الأغريق، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٥، ص ٢٣١.

(3) نقلا عن:

د. عثمان أمين: المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(4) E.Zeller: Op. Cit., p. 220.

بالعقل الصريح أو المستقيم هو المعيار الوحيد للخير والشر، فكل فعل يتم بمقتضى للعقل فهو خير، وكل فعل يتم من دون العقل فهو شر[1] .

وانطلاقا من حيادية جميع الأشياء عدا الفضيلة والرذيلة، ذهب الرواقيون إلى أن الحياة ذاتها من جملة الأشياء المحايدة، والحكم بالبقاء فيها أو الرحيل عنها، يرجع إلى الحكيم ذاته الذى يملك الحكم [2] . ويكون الانتحار مبررا إذا ما خسر الإنسان الحيادية المفضلة تجاه الأشياء، التى سوف يعانى من خسارتها إذا ما بقى فى الحياة، فالسجن والجوع والمرض والكرامة والخزى، جميعها يجعله يؤمن أن ثمن البقاء فى الحياة ثمن باهظ، خاصة وأنه خسر حيا ديته إزاء تلك الأشياء وهنا يكون الانتحار موتا عقلانيا[3] .

ولعل هذا الموقف الرواقى من حيادية الأشياء بما فيها الحياة ذاتها، يذكرنا بموقف هيجسياس القورينائى حينما نفى صفتى الخير والشر عن طبيعة الأشياء أقرب إلى الواقع من كثرتها، ومن ثم فلا مجال للذة أو السعادة ولا خلاص إلا فى الانتحار.

أما الرواقيون فقد تركوا الموقف لتقييم الحكيم، ولم يجزموا باستحالة السعادة، ولم يجعلوا توافرها شرطا للبقاء.

يقول شيشرون فى شرح هذا الموقف: " لما كانت هذه الأشياء الحيادية تمثل جميع الأفعال السليمة، فإنه تكون هناك أرضية طيبة للحكمة التى تقول إنه مع هذه الأشياء يتعامل تفكيرنا، بما فى ذلك إرادة الحياة وإرادة ترك الحياة، فعندما تتوافر للإنسان أكثرية من الأشياء التى تتوافق مع الطبيعة، يكون من المناسب له أن يبقى حيا، وعندما تكون لدية أو يرى فى الأفق أغلبية من الأشياء المناقضة يكون من المناسب له أن يرحل عن الحياة.

وهذا يوضح أنه أحيانا ما يكون من المناسب للحكيم أن يترك الحياة بالرغم من كونه سعيدا، وأيضا أحيانا يبقى الأحمق حيا بالرغم من كونه بائسًا"[4] .

---

[1] د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص ٢١٠.

[2] E.Zeller: Op. Cit., p. 221.

[3] Terence Irwin : Classical Thought, P. 177.

[4] E. Zeller: Op. Cit., P. 222.

ويتضح من هذا النص أن الحكيم الرواقى قد يقبل على الانتحار رغم كونه سعيدا، وفى اللحظة التى يقوم فيها بالانتحار، فإنه يكون فاضلا ومن ثم يكون سعيدا وإذا بقى فى الحياة فسوف يظل فاضلا وسعيدا، ويحق لنا أن نتساءل كيف يكون الانتحار نهاية لحياة سعيدة وبداية لحياة سعيدة، أليس ذلك من التناقضات الرواقية؟

ويمكننا أيضا فهم مبررات الانتحار عند الرواقيين من خلال فهم تصورهم لحياة الحكيم واستقلاله، فقد ذهبوا إلى أن الحكيم هو المثل الأعلى لكل سعادة، وهو وحدة مالك لكل الفضائل وكل المعرفة وفى كل الأمور يسلك السلوك الصائب والمثل الأعلى للحكيم الرواقى هو الاستقلال عن كل مالا يؤثر على تكويننا الأخلاقى والارتفاع فوق كل الظروف الخارجية، واكتفاء الحكيم بذاته، وكذلك التحرر من كل الأشياء[1].

والحكيم حردون سائر البشر، فالأشرار عبيد، لأن الحرية عبارة عن القدرة على التصرف باستقلال، والعبودية نقيضها لذا كانت فكرة الاستقلال والتحرر من جميع الأشياء حتى الحياة نفسها من أهم مبررات الانتحار عند الرواقيين فمن أجل تأمين الاستقلال للإنسان فى كل ظرف، سمحوا بالتخلص الإرادى من الحياة ليس فقط كملجأ فى حالة الضيق القصوى، بل كذلك لأنهم رأوا فى ذلك التأكيد الحاسم للحرية الأخلاقية[2].

ولعل الإيمان بالاستقلال حتى عن الثروة الخارجية جعل بعض السيناتورات الرواقيين يتخذون موقفا مستقلا تماما عن بعض الأباطرة الرومان، ولم ترتكز معارضتهم فى الأساس على أية نظرية سياسية بديلة، بل على رفضهم القبول بخسارة الكرامة الشخصية التى تنتج عن الاتجاهات الملكية فى الإمبراطورية، وفى محاولة لتقويض وضع واستقلالية الطبقة الحاكمة القديمة.

فقد حاول الأباطرة أن يجعلوا أفرادها أكثر اعتمادا على العطف الأمبراطورى وذلك بتعيينهم موظفين فى الدولة، لا كشركاء مستقلين فى الحكم، وقد

(1) D. Laertuis : Op. Cit., Vol. 2. Vii. 88, p. 195.
(2) E. Zeller : Op. Cit., PP. 223- 224.

كان الرواقيون يقدرون كرامتهم واستقلاليتهم، ولم يكونوا مهتمين بمكافآت الخضوع أو بعواقب الاستقلال، وعندما كان استقلالهم أمرا غير محتمل بالنسبة للأباطرة، لم ينتظروا معاقبتهم بل يقبلوا على الانتحار قبل العقاب[1].

من هذا المنطلق قام عدد من الرومان البارزين الذين تبنوا المذهب الرواقي بإنهاء حياتهم بالانتحار نظرا لمعارضتهم نظام الحكم، على الرغم من أنهم لم يمثلوا الحكماء بالمعنى المعروف عند الرواقيين، لكنهم أقبلوا على الانتحار باعتباره مثالا قويا لقوة الفعل الذاتي أو الحرية[2].

وهكذا تبدو الحرية أو الاستقلال مبررا قويا للانتحار عند الرواقيين، لكن أليست تلك الحرية التي دعى إليها الرواقيون حتى بالموت، صورة ارتكاسية من صور التحرر من الألم بالانتحار عند هيجسياس [3].

وأخيرا بقى أن نتناول الانتحار في ضوء مفهوم اللحظة المناسبة عند الرواقيين التي إذا ما توافرت لها الأسباب والمبررات تعد سببا قويا لقدوم الحكيم على الانتحار، وهذه اللحظة هي التي ينصحنا فيها العقل بعد التروي بإنهاء حياتنا يقول سينكا: " عندما ينصحنا العقل بإنهاء حياتنا ، فإننا لا يجب أن نأخذ بهذا الدافع دون التروي فيه، فالرجل الشجاع الحكيم لا يجب أن يخرج من الحياة خروجا سريعا، بل لابد أن يكون بخروج لائق"[4].

ويعدد سينكا الأسباب التي تتوافر لهذه اللحظة التي يقدم فيها الفرد على الانتحار، ويرجعها جميعا إلى الشيخوخة وآلامها، والضعف والوهن الذي يصيب الإنسان، فكل ذلك يجعل من الحياة لحظة مناسبة للخروج منها يقول سينكا: " أن السؤال الذي يجب أن نسجل حكمنا فيه هو ما إذا كان المرء يجب أن ينفر من الشيخوخة، ويجب أن يسرع بإنهائنا بصورة مفتعلة بدلاً من انتظار مجيء النهاية أم لا؟

---

(1) Terence Irwin : Op. Cit, p. 176.

(2) A.Along & S. N Sedley : Op. CiT, p. 428.

(3) د. إسماعيل مظهر، المرجع السابق ص ١٩٤.

(4) Seneca: Apistulae Morales, Trans. By: R. M Gummere, Harvered University press, London, 1989, Book . 1- LXV, XXIV. 25, P. 181.

إن الإنسان الذى ينتظر مصيره بكسل هو جبان، بالضبط مثل الذى يعلق آنية النبيذ بعدما ينتهى منها، ولكن يجب أن نسأل أيضا هذا السؤال هل هذه الحثالة هى أقصى ما فى الحياة، أم أنها أنقى وأطهر جزء فيها ، بشرط ألا يكون العقل قد أعيق وأن تكون الحواس لا تزال سليمة، وأن يكون الزمن لم يهلك الجسد قبل ميعاده؟ لأن هناك فرقا كبيرا بين أن يطيل المرء حياته وأن يطيل موته، ولكن إذا كان الجسد عديم الفائدة لماذا لا يجب أن يحرر المرء نفسه المعذبة؟ ربما يتوجب على المرء أن يفعل هذا قبل أن يحين موعد تسديد الدين بقليل، حتى لا يكون عاجزا عن أداء الدين حين يحل موعده، ولما كانت خطورة العيش فى بؤس أعظم من خطورة الموت بسرعة، فإن الأحمق هو من يرفض أن يغامر بالقليل من الوقت ويفوز بمكسب كبير مع المخاطرة"[1].

وواضح من هذا النص أن سينكا يرى أن الموت الحسن هو الذى يعفى الحكيم من أن يعيش عيشة مؤلمة، ولكنه لم يجعل من المرض مبررًا للانتحار طالما أن المرض لم يصل إلى العقل والنفس[2].

ويذهب ماركوس أو ريليوس أيضا إلى أن اللحظة المناسبة للقدوم على الانتحار هى تلك اللحظة التى تتلاشى فيها الملكات الذهنية وقوة التفكير العقلية وهذه اللحظة ترتبط أيضا بالشيخوخة وظروفها. يقول ماركوس أوريليوس: " يجب ألا نفكر فقط فى حقيقة أن حياتنا تتناقص كل يوم، وأن ما بقى فيها يكون أقل مما مضى منها دائما، إلا أن الذى يجب أن نفكر فيه هو أنه حتى إذا ما طالت الحياة فإنه يظل من غير المؤكد إذا ما كان العقل سيظل سليما فى المستقبل لفهم الحقائق ومناسبا لذلك التأمل الذى يأتى فى أثر معرفة الأشياء الإلهية والبشرية، لأنه إذا ما دخل الرجل مرحلة التخريف، فسوف يظل يمتلك القدرة على التنفس وأيضا القدرة على الهضم والرغبات وغير ذلك من الملكات، ولكن الاستخدام الكامل لنفسه والتقييم الدقيق لمفردات الواجب والتمييز الدقيق لما تقدم نفسه للحواس والحكم الواضح فى

(1) Ibid , Lviii- 32- 34, p. 407.

(2) د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص ٢٣٨

مسألة ما إذا كان الوقت قد حان لإنهاء حياته أم لا ، ومثل هـذه القدرات جميعـها تتطلب قوة تفكير، وهذه جميعا تتسرب منه"[1] .

وهكذا تكون اللحظـة المناسبة للانتحـار كمـا يقـول مـاركوس عندمـا يفتقـد الإنسان الملكات العقلية التى كانت تستبقية فى الحياة، وعندما لا تتواكب ملابسات الحياة مع ما خطط له الحكيم يقول ماركوس أوريليوس: "إنك لا تستطيع أن تحيـا على الأرض كما خططت أن تحيا ولكن إذا لم يكن الأمـر هكـذا بالنسـبة للآخريـن، فإن هذا هو الوقت المناسب لك أن تخرج من الحياة"[2] .

تلك هى مبررات الانتحار عند الراوقيين التى ترتبط بالمفهوم الرواقى للأشياء المحايدة بمـا فيـها الحيـاة، وأيضـا باستقلال الحكيـم حيـث يكـون الانتحـار قمـة الحرية ، وكذلك فإن الانتحار بلا شك مرغوب فيـه عندمـا تكـون اللحظـة المناسـبة، وجملة هذه المبررات تحمل معنى يقترب من مفهوم الانتحار عند هيجسـياس، الـذى هو فى النهاية التحرر من الحياة ، من الألم، من الشيخوخة.

---

(1) Marcus Aurellus , Loeb Calssical , Trans. By: C. R Haines, Harvard University Press London, 1994, Book . III. 2.P. 45.
(2) Ibid, Book. V. 29, P. 123.

"الخاتمة"

مما سبق عرضه يمكننا استخلاص أهم النتائج الآتية:-

(١) لا تعكس تعاليم هيجسياس الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة آنذاك في الإسكندرية بقدر ما تعكس الواقع النفسي الذي كان يعاني منه معظم الوافدين إلى الإسكندرية، فالشعور بالغربة وما يصاحبه من آلام، والحنين للعودة إلى بلدهم الأم التي رحلوا عنها لأسباب مختلفة، كان وراء شعبية تعاليم هيجسياس التشاؤمية وإقبال الناس على الانتحار.

(٢) رغم الصورة السوداوية لتعاليم هيجسياس، إلا أنه استطاع بتعاليمه التأثير في كثير من الناس إلى درجة كبيرة جدا، فأي تأثير أقوى من إقدام مستمعيه على الانتحار لذا استحق بالفعل أن يلقب بخطيب الموت.

(٣) لم يكن هيجسياس القوريناني أول من نظر إلى الحياة الإنسانية من منظور متشائم فقد سبقه إلى ذلك أنطيفون وبروديقوس وهما من أعلام الجيل المتأخر للحركة السوفسطائية، ولا شك أنه كان متأثرا برؤيتهم للحياة الإنسانية خاصة رؤية بروديقوس

(٤) قامت تعاليم هيجسياس على المبالغة في بعض الجوانب السقراطية خاصة التأكد السقراطي على أن الجهل بمعرفة الخير هو مصدر الألم والشر، فقد أخذ هيجسياس الجهل الإنساني قضية مسلمة، ومن ثم أوجد مبررا لتأكيده على أن الألم سمة الحياة.

(٥) تمثل تعاليم هيجسياس أول موقف نقدي لفلسفة اللذة في الفكر الفلسفي اليوناني، ولكن هذا النقد كان نقدا سلبيا، لأن هيجسياس اكتفى بتقويض دعائم فلسفة اللذة كغاية للوجود الإنساني، ولم يحاول البحث عن سعادة الإنسان وغايته الحقيقية في هذا العالم.

(٦) كان تناقض تعاليم أرستبوس بمثابة المقدمة الأساسية التي انطلق منها هيجسياس في تقويض فلسفة اللذة، فهذا التناقض بين اللذة الحسية وحياة الفضيلة

الذى جمع بينهما أرستبوس دفع هيجسياس إلى الانحراف بالشق الثانى أعنى حياة الفضيلة والبعد عن اللذة إلى أقصى مدى.

(٧) ذهب هيجسياس إلى القول بأن غاية الوجود الإنسانى هى تجنب الألم، لا البحث عن اللذة، وأكد على أن الآلام النفسية أشد وأقوى من الآلام الجسدية مخالفا فى ذلك أستاذه أرستبوس.

(٨) رأى هيجسياس فى الانتحار وسيلة للتخلص المطلق من الألم الذى يعانى منه الإنسان وسوف يظل يعانى منه إذا استمر فى رؤيته للعالم على أنه مكان مرغوب البقاء فيه، والانتحار هو الوسيلة الوحيدة التى يمكن من خلالها تحقيق السعادة السلبية- تجنب الألم- ولكن فى الحياة الأخروية وليست فى الحياة الدنيا لأن السعادة فى الحياة الدينا غير ممكنة.

(٩) تأثر أبيقور بتعاليم هيجسياس تأثيرا ملحوظا خاصة فى تأكيده على أن هدف السلوك الأنسانى هو تجنب الألم، ولكنه لم يكن متشائما مثل هيجسياس حيث أنه أقر بإمكانية تحقيق السعادة فى هذه الحياة ولو كانت سعادة سلبية فى تجنب الألم، كما أنه لم يدعو إلى الانتحار وإن كان قد رأى أنه وسيلة للتخلص من الألم.

(١٠) رغم مخالفة الرواقيين لهيجسياس فى معالجة مسألة الانتحار ومبرراته إلا أن الانتحار فى نهاية الأمر عند الرواقيين وسيلة للتخلص من الألم النفسى، ولتحقيق الحرية والاستقلال، وللرحيل عن الحياة فى اللحظة التى يفقد فيها الإنسان القدرة على التأمل. وهذه المعانى تتضمن إلى حدٍ ما نفس مبررات هيجسياس للانتحار فهو عند كليهما وسيلة للخلاص مع الفارق أن الرواقية لم تدع إليه.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر

أ-المصادر المترجمة إلى العربية:

- ابيقور (١) رسالة إلى مينيسى.

..................(٢) الحكم الأساسية.

..................(٣) الحكم الفاتيكانية.

ترجمة ودراسة د. جلال الدين سعيد، ضمن كتاب: أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت، سنة ١٩٩١م.

أفلاطون(٤) محاورة بروتاجوراس، تعريب: محمد كمال الدين، مراجعة. محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٦٦م.

ب- المصادر الأجنبية:

Athenaeus. (5) : The Deipnosophists, Trans. by: C.B. Gulick, Vol. 12. Harvard University Press. London. 1854.

Cieero. (6) : Definibus. Trans. by:- H. Rockham, Harvard University Press, London, 1994.

... (7) : Tusculan Disputations, Translated by: J. E King, Harverd University Press, London, 1927.

Laertius. D.(8): Lives of ninent Philosophers. Trans. by: R.D Hick. Vol . 1, Harverd University Press, Cambridge, 1972

Luceretius. (9) : Dereum Natura, Trans. By : R. Lathain, Books, Belatimore , 1957.

Marcus Aurellus .(10) : Loeb Classicalm, Trans. by: C. R Haines, Harvard University Press London, 1994.

Plato. (11) : Axiochus, Trans. By: G Burges , The Works of Plato, Vol. 1. George Bell and son, london, 1902.

............(12): Eryxias, Trans. by: M. A. Joweet , in the Dialogues of Plato, Vol . II. 4 th ed , Oxford, at the Clarendon Press, London, 1953.

Plutarch . (13) : Moralia, Translated into English by : W.C Heelmbold, Harvard University Press, London, 1993.

Seneca .(14) : Apistulae Morales, Trans . by: R. M Gummere, Harvered University Press, London, 1989.

ثانيا: المراجع:

أ-المراجع العربية:

الأهوانى (د. أحمد فـؤاد)(١٥): فجـر الفلسـفة اليونانيـة قبـل سـقراط دار إحيـاء الكتب المصرية عيسى الحلبى، القاهرة، سة ١٩٥٤ م.

النشار(د.مصطفى حســن)(١٦) : تـاريخ الفلسـفة اليونانيـة مـن منظـور شـرقى، الجزء الأول السابقون على السوفسـطائيين، دار قباء، القاهرة، سنة ١٩٦٧ م.

أمين(د. عثمان) (١٧) : الفلسفة الأبيقورية، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، القاهرة، سنة ١٩٥٩ م.

بران(جان)(١٨): الفلسفة الأبيقورية، تعريب وتعليق: جورج أبو كسم، قدم لـه: د. عادل العوا، الأبجدية للنشر، ط١، دمشق، سنة ١٩٩٢ م.

برهييه(أميل)(١٩): تـاريخ الفلسـفة الغربيـة، الجـزء الثـانى الفلسـفة الهيللنتسـية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشى، دار الطليعة، بـيروت، سنة ١٩٨٢ م.

سارتون(جورج) (٢٠) : تاريخ العلم ،جـ ٤، ترجمة: لفيف من العلمـاء المصريـين، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، سنة ١٩٩١ م.

فخرى(د. ماجد) (٢١): تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبروقلس، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، سنة ١٩٩١م.

كوبلستون(فردريك)(٢٢) : تـاريخ الفلسـفة ، المجلـد الأول(اليونـان والرومـان) ، ترجمة: د. إمام عبـد الفتـاح إمـام، المجلـس الأعلـى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢ م.

مظهر(إسماعيل) (٣ ٢): فلسفة اللذة والألم، دار النهضة المصريـة، القـاهرة، سـنة ٩٣٦ م.

وونر(ريكــس) (٢٤) : فلاسفة الإغريـق، ترجمـة: عبـد الحليـم سـليم، الهيئـة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٥م.

ب- المراجع الأجنبية:

Fuller (B.A.C) (25) : A History Of Philosophy , Third Edition, Revised by: Sterling M. Mcmeurrin, Oxford, Pubishing Co., Colatta, 1955.

Freeman (k) (26) : Ancilla To the Presocaratic Philosophers, Bassil Blackwell , Oxford, 1948.

Guthrie (W.CK) (27) : The Sopists, Cambridge University Press, New York , 1988.

Hammond (N. G. L) & Scullard (H.H) (28): The Oxford Classical Dicitionary , At The Clarendon Press, Oxford, 1973.

Itwin (T) (29) : A History of Western Philosopjy : Vol . 1, Classical Thought Oxford University Press, New York, 1989.

Janet .(P) & SéAILLES (G) (30) : Histoire De La Philosophie , Librairie , C H. Delagrave Press, paris . S. D

Kingsley © (31) : Alexandria and her School Read Books on Line , for Free.

Long (A.A.) & Sedley (D. N.) (32) : The Hellenisitc Philosophers, Vol 1, Cambridge University Press, New York , 1990.

Weber (A) (33) : Histoire de La Philosophie Europeenne, Librairie Fischbacher, Paris , 1905 .

Zeller (E) (47): Outlines of the History of Greek Philosophy, Trans, by. L. R. Palmer, Revised by . Withelm Netle , Thirteen th ed , Dover Publication, New York , 1980 .

وحدة الجنس البشرى
والدعوة إلى مجتمع عالمى" عند الرواقيين"

وحدة الجنس البشرى
والدعوة إلى مجتمع عالمى " عند الرواقيين"

مدخـل :

شهدت نهاية القرن العشرين تطورات وتحولات جذرية فى النظام العـالمى، حيث اتجـهت العلاقـات القائمـة بـين الـدول الكـبرى نحـو التكتـلات والتحالفـات الاقتصادية والسياسية، خاصة بعد تفكك دول الاتحاد السوفيتى، وحدوث خلل فـى ميزان القوى العالمية؛ وقـد تزامنـت تلـك التحـولات والتغـيرات فـى خريطـة العـالم السياسية مع ميلاد ثورة جديدة فى عالم التكنولوجيا، ونظم المعلومات وتنوع وسـائل الاتصالات وفرض هذا الواقع الجديد من ألوان الاتجاه نحو العالمية، وأنها لا محالـة يجب أن تتعامل، وتتفاعل مع هذا النظام العالمى الجديد.

بيد أن هذا النظام العـالمى الجديـد وضـع بعـض المجتمعـات فـى مواجهـة حقيقية مع أقوى صوره وملامحه، خاصة ظاهرة العولة، فمع هـذه الظـاهرة تلاشـت الحدود والحواجـز بـين الشـعوب، وأصبـح مـن الصعـب إن لم يكـن مـن المسـتحيل الانغلاق أو العزلة، فالجميع أصبح فى إمكانه أن يسمع ويشاهد عن قرب جميـع مـا كان فى الماضى بعيدا عنه، وليس فى مقدوره الوصول إليه، لكن رغـم هـذا الانفتـاح على العالم، إلا أن المشكلة التى باتت تشغل الباحثين والدارسين الذين انكبوا علـى دراسة أبعاد وانعكاسات ظاهرة العولة هى كيفية الحفاظ على قيـم المجتمـع وهويتـه الثقافية فى ظل هذا النظام العالمى الجديد؟

والاتجاه نحو العالمية بغض النظر عن اختلاف صوره وملامحه من عصـر إلى عصر ليس اتجاها جديدا وليد عصرنا، بل هو اتجـاه قديـم ترجـع جـذوره إلى آلاف السنين[1] . ، فقديما شغلت قضية الأسرة العالمية الواحدة، أو المجتمع العالمى أذهـان

---

(1) ظهر أول شعاع للدعوة إلى الأخوة العالمية التى تضم آدمية واحدة منتشرة فى جميع أنحاء العالم لدى الشرق القديم على يد الملك والمفكر المصرى" إخناتون" واضع نواة أسمى إدراك للفكر البشرى، إله واحد عالم واحد، وقانون عالمى واحد. كما نادى كونفوشيوس بأسنى المعانى الإنسانية التى تستهدف دوام المحبة بين أفراد أسرة الجنس البشرى، واعتنق المبادئ الاشتراكية وأطلق فيها لخيـاله العنـن ورأى أنه لا سبيـل لتحقيـق=

العديد من الفلاسفة والمفكرين والساسة الذين راودهم هذا الحلم النبيل بقيـام مجتمع لا يعترف بالحدود والفواصل الجغرافية بين الشـعوب، أو الفـروق الاجتماعيـة بـين الأفراد. واجتازت هذه القضية تاريخا سياسيا شاقا بـين المعارضـة والتـأييد وناقشـها كثير من علماء السياسة وفلاسفة الأخلاق ، وكتبـوا فيـها بـين مؤيديـن ومعـارضين، وحاول كثير منهم إرساءها على دعائم فلسفية وأسس قانونية وأوصـوا دولهـم بـالعمل على تحقيقها.

وتعد الفلسفة الرواقية[1] . من الفلسفات القديمة الرائدة فى تبنـى الدعـوة إلى مجتمع عالمى يقوم على أسـاس وحـدة الجنـس البشـرى التـى تقتضـى المسـاواة بـين الجميع، والتى تكفل للجميع العيش فى ظـل قـانون واحـد ووطـن واحـد، يتمتعـون بالحرية والمساواة وترابطهم مبادئ الأخوة والمحبة.

وتتجلى قيمة الدعوة الرواقية إلى العالمية فى تصورها للإنسان، فهذا التصـور الأخلاقى كان من أقوى الروابط التى ربطت الفكر القديـم بـالفكر الوسـيط، بـل لعـل هذه الرابطة أقوى من تلك التى تربط بين الفكـر الوسـيط وبـين الفلسـفة الكلاسـيكية اليونانيـة، ولم تعـرف العصـور الوسـطى فـى أوائـل عـهدها إلا القليـل مـن مؤلفـات أفلاطون وأرسطو، فى الوقت الذى كان فيه فلاسفة الرواقية أعظم الثقاة الذين يرجع إليهم فى مسائل الأخلاق، فلقد صادفت القاعدة الرواقية عن المساواة الأسـاسـية بـين البشر ترحيبا عاما وأصبحت من أهم الأسس النظريـة الوسـيطة فـى الأخـلاق، ونـدر

= هذه المبادئ إلا إذا اتحدت شعوب العالم كلها فى جمهورية عالمية واحدة تشرف عليها حكومة من ذوى المواهب الفلسفية ، وفى ظل هذه الحكومة يجد المرء نفسه مواطنا عالميا حرا يعمل لحساب المجمـوع، فتنتقى الشرور والآثام والأنانية السرفه.

انظر:- ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الأول، جـ٤، ترجمة محمد بداران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، القاهرة سنة ١٩٥٧ ص ٦٣.

- هنرى توماس: أعلامِ الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة. مترى أمين ، راجعة. د. زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية ، القاهرة سنة ١٩٦٤ ص ١٤، ٦٠.

(١) اصطلح على تقسيم الفلسفة الرواقية إلى ثلاثة عصور كبرى(١) الرواقية القديمة: وتمتد من ٣٢٢ إلى ٢٠٤ ق.م وأهم روادها المبرزون هم" زينـون"و" كيانتس " و" كروسيبوس " (٢) الرواقيـة الوسطى، وتمتد طـول القرنين الثانى والأول قبل الميلاد، ومن أهـم روادها" فنايطوس" " بوتيـوس" وبوزيدونيـوس" (٣) الرواقيـة المتأخرة أو الحديثة، وتمتد من القرن الأول بعد الميلاد ومن أهم روادها " سينكا" " أبكتيتوس " ومرقس أوريليـوس" وهم جمعيا يمثلون الفلسفة الرواقية فىالعصر الرومانى .انظر:-د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقيـة ، مكتبـة النهضة المصرية، ط٢، القاهرة سنة ١٩٥٩. ص ٣٣-٣٤ .

وجود أى اختلاف في الرأى فى هذه النقطة بين الاتجاهات المختلفة للفكر والمدارس الفلسفية فى العصور الوسطى، فكان من المستطاع حدوث تعاون بينهما فى مهمتهما المشتركة. وكان من بين القواعد العامة فى اللاهوت الوسيط والشريعة الوسيطة القول بأن الناس أحرار متساوون، وازداد وضوح التصور الرواقى القائل بأن كل الناس أحرار لأنهم جمعيا مزودون بنفس العقل[1].

وكان لهذه الدعوة الرواقية أيضا تأثيرها الواضح فى ظهور العديد من المشروعات السياسية التى تدعوا إلى العالمية وإحلال السلام العالمى بين جميع الدول، فقد شهد العصر الحديث ظهور اتجاه يدعو إلى أن جميع الأمم وحدة، وإن كان بعضها بعيدا عن بعض، ومن ثم يجب أن تنتظم العلاقات المتبادلة بينها فى ظل أجواء سياسية يسودها التعاون الدولى. وبرزت النظريات السياسية التى تدعم هذه الرؤية، وتؤكد على أن العلاقات القائمة بين الدول يجب أن يحكمها قانون واحد، فالطبيعة الإنسانية واحدة ومشتركة بين جميع الناس فى مختلف الأمم، لذا يجب أن تكون هى أساس القانون الطبيعى الخالد.

وزاد هذا الشعور بعد الحرب العالمية الأولى(١٩١٤-١٩١٨ م) حيث ارتفعت الأصوات التى تنادى بالسلام، وحسم الخلافات فى ظل هيئات يكون لها من الغلبة والقوة ما يمكنها من مواجهة الغطرسة والقضاء على شبح الحرب قبل نشوبها. وكان إنشاء " عصبة الأمم" صدى لهذه الأصوات، ولكنها فشلت فى تحاشى العالم ويلات الحرب العالمية الثانية(١٩٣٩- ١٩٤٥ م) التى كانت أشد قسوة وأكثر دمارا للحضارة الإنسانية. الأمر الذى أدى إلى إنشاء " هيئة الأمم المتحدة" وغيرها من المنظمات العالمية، التى تحاول حسم الخلافات فى ظل أجواء ودية يسودها العدل والمساواة[2].

هكذا كان للدعوة الرواقية إلى العالمية أثر قوى فى اتجاه الفكر الفلسفى الأخلاقى والسياسى الحديث نحو العالمية، ولعل ظهور هذه الدعوة الرواقية عند

---

(١) أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدى محمود، بمراجعة أحمد خاكى الهيئة المصرية العامة، للكتاب القاهرة، ١٩٧٥ ص ١٤٤- ١٤٥.

(٢) راجع:د. مصطفى الخشاب: الاتجاه نحو العالمية، مطبعة لجنة البيان العربى، القاهرة ١٩٥٠ وأيضا د/ مصطفى الخشاب: المذاهب السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، القاهرة ١٩٥٣.

رواد وفلاسفة العصر الحديث يكشف لنا عن ثراء الفكر الرواقى ومدى تأثيره فى الفلسفة الحديثة[1] .، الأمر الذى يجعلنا ننظر إلى الفلسفة اليونانية على أنها مازالت تمثل معينا لا ينضب من المبادئ والمثل الأخلاقية والسياسية لكل الباحثين والدارسين.

من هذا المنطلق تبدو أهمية هذه الدراسة فى التعرف على الأصول القديمة لفكرة الوحدة والعالمية، فمعرفة مصدر هذه الفكرة من أساسيات وضروريات فهم تطورها وتشكيلها داخل المجتمع الغربى، وأيضا فهم مواقف هذا المجتمع من القضايا الأخرى التى تتعلق بها، فالمجتمع الغربى لا يتصرف بطريقة عشوائية ولكن يحكمه تاريخ طويل حافل بالعديد من القضايا الفكرية.

كما تكمن أهمية هذه الدراسة فى حاجة الإنسانية إلى التحلى بروح هذه الدعوة الأخلاقية الرواقية، فحتى الآن ونحن مع بداية القرن الحادى والعشرين، ورغم التاريخ الطويل لفكرة المجتمع العالمى وما تتضمنه من مبادئ وأخلاقيات، إلا أن هناك بعض المجتمعات الإنسانية فى كثير من أرجاء المعمورة مازالت على شقاق دائم، ونزاع مستمر بسبب الخلاف حول قضايا الحدود الفاصلة بينهما. وما زالت بعض المجتمعات تؤكد بصورة أو بأخرى على التفرقة العنصرية، وتردد شعائر الفرقة والبغضاء بدعوى أنهم وحدهم أسمى الشعوب، بل أسمى الأجناس، وأن ما

---

(1) امتد تأثير الأخلاق الرواقية من العصور الوسطى إلى فلفسة عصر النهضة والفلسفة الحديثة وقد بين ذلك أرسموس من روتردام (١٤٦٦- ١٥٣٦) وميشل دى موتنانى (١٥٣٣- ١٥٩٢) وبيير شارون (١٥٤١- ١٣٠٣) وجان بواران (١٥٣٠- ١٥٩٦) وهو جو جروتيوس (١٥٨٣ – ١٦٤٥) سواء كان الاتجاه السائد لديهم مسيحى النزعة أو حرا. وارسموس يدين للرواقيين المتأخرين بقدرته على فهم أنجيل المسيح البسيط، من وراء عقائد الكنيسة، وإدراكه على أنه خلاصة كل تفلسف أخلاقى . ولم ينقذ مونتانى من الاستسلام التام للشك الأخلاقى إلا عثوره لديهم على سند، كما تبين من مقالاته(سنة ١٥٨٠) كذلك نرى بودان قد استوحى الرواقيين المتأخرين فى كتابه" الجمهورية" (سنة ١٥٧٧) فوضع مثلا أعلى أخلاقيا للدولة يعارض به آراء ميكافلى فى كتابه "الأمير" (سنة ١٥١٥) وبالمثل نرى بيير شارون فى كتابه " عن الحكمة" (سنة ١٦٠١) يستمد من نفس المصدر ويجرؤ أن يقرر أن الأخلاق أسمى من الدين الموحى به، ويمكنها أن تستقل بنفسها عنه دون أن تفقد شيئا من جوهرها أو من عمقها. ولأن ماركس أوريليوس قد سبقه نجد هوجوجروتيوس فى كتابه عن " قانون الحرب والسلام" (١٦٢٥) قادرا على وضع الأساس المتين للقانون الطبيعى والقانون الدولى، وأن يصبح ذلك بطلا مناصرا المطالب القعل والإنسانية فى ميدان الفقه.

-انظر: ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، مراجعة د. ذكى نجيب محمود. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٨٤- ١٨٥ .

عداهم لاحق لهم فى الحياة. وما زالت هناك تصنيفات قائمة للمجتمعات الإنسانية لا أساس لها، وتفرقة واضحة لا خلاف عليها. ووسط كل هذا أصبحت الكلمة العليا لمن يملكون وسائل القوة والغلبة، فهم وحدهم أصحاب القرار الذى قد يجئ كثيرا من الدمار والخراب على شعب بأكمله لسنوات طويلة دون أدنى اعتراف بمشاعر وروابط الإنسانية التى تجمع بين أبناء الجنس البشرى.

وتكمن إشكالية هذه الدراسة فى العديد من التساؤلات الهامة التى تدور حول تبنى الفلسفة الرواقية لهذه الدعوة الأخلاقية والسياسية، من بين هذه التساؤلات:

- كيف استطاع رواد الفلسفة الرواقية من خلال دعوتهم إلى العالمية ربط فلسفتهم الطبيعية بالفكر الفلسفى الأخلاقى؟
- هل كانت الدعوة الرواقية للعالمية دعوة يوتوبية، أم كانت دعوة أخلاقية سياسية نابعة من صميم الواقع الفعلى للحياة الإنسانية آنذاك؟
- هل كانت الدعوة الرواقية إلى العالمية فى العصر الرومانى معبرة عن لغة الواقع السياسى للإمبراطورية الرومانية أم كانت دعوة أخلاقية فى المقام الأول؟
- هل كانت الدعوة الرواقية إلى العالمية تعنى سيطرة وهيمنة القطب الواحد الذى كان يملك كل وسائل القوى آنذاك؟
- هل كانت الفلسفة الرواقية فى دعوتها إلى العالمية ذات أصالة فلسفية على المستويين الأخلاقى والسياسى؟
- هل يمكن أن نجد خطوطا مشتركة بين دعوة الفلسفة الرواقية إلى العالمية وبين الاتجاهات والمذاهب التى حملت لواء هذه الدعوة فيما بعد خاصة فى العصر الحديث؟

وسوف يحاول الباحث من خلال هذه الدراسة الإجابة على هذه التساؤلات وذلك من خلال تناول أهم المنطلقات التى انطلق منها الرواقيون فى دعوتهم إلى وحدة الجنس البشرى وتبنى فكرة الجامعة الإنسانية العالمية أو المجتمع العالمى، وتتمثل هذه المنطلقات فى ثلاث قضايا هامة هى: انهيار مفهوم دولة المدنية، وقضية الرق، وأخيرا توافق هذه الدعوة مع مذهبهم فى وحدة الوجود.

كما سوف نتناول أيضا ملامح المجتمع العالمى كما تصوره رواد الفلسفة الرواقية، أو مقومات المجتمع العالمى التى تتمثل فى سيادة القانون الطبيعى وتحقيق مبادئ الحرية والإخاء والمساواة بين جميع أبناء هذا المجتمع الذى تربطهم رابطة واحدة.

ولقد اعتمدت فى إعداد هذه الدراسة على المنهج التاريخى التحليلى المقارن. نظرا لأن الباحث سوف يحاول تقديم رؤية تاريخية تحليلية لفكرة العالمية عند الرواقيين مما يجعل هذا المنهج مناسبا لطبيعة هذه الدراسة.

أولا: منطلقات الرواقيين فى الدعوة إلى العالمية:

يكاد يتفق الباحثون فى تاريخ الفلسفة اليونانية على أن مباحث الفلسفة جمعيا قد تراجعت إلى الوراء فى العصر الهيللينستى[1] . لتحتل الأخلاق مكانة الصدارة. ولعل هذا راجع إلى ما شهده ذلك العصر من حروب مستمرة كان لها أعظم الأثر فى تفكك الحالة الاجتماعية ، وانهيار القيم، وسيطرة القلق والخوف على حياة الناس. ومن هنا كان على الفلسفة حينئذ أن تتصدى أخلاقيا لما حدث فى صميم الحياة الإنسانية، وتقدم للفرد طريقا إلى السعادة[2] .

وتعد الفلسفة الرواقية إحدى فلسفات ذلك العصر التى ضربت مثلا رائعا فى تفاعل الفكر الفسلفى مع الواقع الفعلى للحياة الإنسانية، وذلك من خلال تعايشها للظروف والأحداث من حولها، وتفاعلها مع العديد من المتغيرات الجديدة التى لم تكن معهودة من قبل، حيث انتهجت نهجا إنسانيا واضحا، وأصبحت فى المقام الأول فلسفة أخلاقية متمركزة حول الإنسان وقضاياه الهامة، وقدمت فى أخلاقها طريقة فى الحياة ، أو بمعنى آخر قدمت فلسفة حياة تهدف إلى صلاح الفرد والمجتمع.

ولقد تبنى زينون الكيتومى[3] . الدعوة إلى العالمية منذ البداية حيث نادى فى مؤلفه المعروف (فى الدولة) برابطة إنسانية واحدة تجمع أفراد الجنس البشرى،

---

(1) إن من أهم السمات التى اتسمت بها فلسفة العصر الهيللينستى- تلك الحقبه التى تشمل القرون الثلاثه التالية على موت الإسكندر الأكبر- الذاتية الشديدة التى أصبحت صفة كل المدارس بعد أرسطو فلم توجد مدرسة منها مهتمه بحل مشكلة العالم لذاتها، بل أصبحت الفلسفة متمركزة حول الإنسان وقاصرة عليه وكل شىء يدور حول الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورفاهية النفس ومن ثم أصبحت عملية أخلاقية، وخضع جميع أقسام الفكر لفلسفة الأخلاق ولقد ترتب على هذه الذاتية الشديدة غيبة الأصالة ونزعة الشك الكاملة والاتجاه نحو التوفيق بين المذاهب السابقة ، هذا بالإضافة إلى أن الأنفصال بين الفلسفة والعلم قد بدأ فى الظهور وبدات العلوم المتخصصة تنفصل عن الفلسفة، كما انتشر التشبع بالإفكار والآراء والمعتقدات الدينية الشرقية انظر:- ولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة .د. مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، بيروت، لبنان سنة ١٩٨٧ ص ٢١٧- ٢٢١٨.

(2) E.Zeller: Outlines of the History Of Greek Philosophy , Translated by : L.R Palamer, Kegan Paul, Co., LTD London . 1931. P. 207.

(3) هو زينون بن مناسياس مؤسس المدرسة الرواقية، ولد حوالى عام ٣٣٣ ق.م بمدينة كيتوم فى قبرص، وكان فيما يقال تلميذا لأقراطيس الكلبى، كما تعلم أيضا آراء استبسلون، واكسينوقراطيس خلال أعوام عديدة. =

ورأى أن العالم كله أمة واحدة وأنه ليس هناك فرق بين رجل وآخر. وهذه الرابطة التى تجمع بين الجنس البشرى وتربط بينه وبين الآلهة هى الأساس فى الوحدة العالمية[1].

وفى العصر الرومانى استطاع رواد الفلسفة الرواقية المتأخرون التعبير عن الشعور المتزايد بالإنسان وقضاياه، وتمثل ذلك فى تحول المذهب الرواقى عند الرومان برمته إلى فلسفة أخلاق حيث أصبحت هى النزعة السائدة فى ذلك العصر ودعى الفلاسفة بصورة أكثر قوة من الرواقيين السابقين عليهم، وكتبوا كثيرا حول وحدة الجنس البشرى ومقومات المجتمع العالمى. ولقد انطلق الرواقيون فى دعوتهم إلى العالمية من خلال رؤيتهم وتفاعلهم مع الحالة السياسية، والوضع الاجتماعى السائد آنذاك . هذا بالإضافة إلى أن هذه الدعوة كانت على درجة كبيرة من التوافق مع موقفهم الفلسفى العام على المستويين الطبيعى والدينى، وسوف نحاول التعرف على هذه المنطلقات بشىء من التفصيل.

انهيار مفهوم دولة المدينة:

مفهوم دولة المدينة من المفاهيم التى ظلت طويلا أساس وحدة الحياة السياسية لبلاد اليونان القديمة، كما كانت البيئة الروحية اللازمة لمجتمع يعيش على المنافسة ويجد إكسير الحياة فى الأحاديث المشتركة التى يتبادلها الناس علانية، ويشعر بضرورة تحويل النقاش والكلام إلى عمل جماعى عن طريق المساهمة فى وزن الأمور والحكم الذاتى[2].

وقد كانت هناك مجموعة من العوامل التى ساعدت على قيام دولة المدينة، والاعتماد على هذا النظام كأساس للحياة السياسية . فالعوامل الجغرافية من جبال مرتفعة، وطرق وعرة، وكذلك الحواجز المائية أدت إلى انفصال المدن اليونانية عن

=ينسب إليه ديوجينس اللايرسى مجموعة من المؤلفات نذكر منها:- الحياة الموافقة للطبيعة، فى الواجب، فى الانفعالات، فى القانون، فى التربية فى مسائل دراسات فيثاغورية، نظرية الأخلاق، الجمهورية.

See:
D. Laertius : Lives of Eminent Philosophers, Trans. by: R. D. Hisks, Vol II. The Loeb Classical Library . William Heinemann , London, 198. Ch . 4. P, 49

(1) D. Laertius . Op . Cit, Vol II, P. 50 .

(2) إرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان الجزء الأول ، ترجمة . لويس اسكندر، راجعة د. محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة سنة ١٩٦٦ ص ٤٤.

بعضها والاحتفاظ باستقلالها. كما أن اختلاف المصالح الاقتصادية والسياسية باعد بين المدن، وجعل بعضها يحارب بعضا للحصول على الأسواق والحبوب ومن العوامل التى ساعدت على هذا الانفصال اختلاف أصول السكان، صحيح أن اليونانيين كانوا يرون أنهم كلهم من عنصر واحد، وكلهم كانوا شديدى الإحساس باختلاف القبائل التى ينتمون إليها كما قوى اختلاف الأديان الانقسامات السياسية وزادت هذه الانقسامات ما بين الأديان من اختلاف فى الطقوس والعبادات . كل هذه العوامل مجتمعه بالإضافة إلى عوامل أخرى كثيرة هى التى أوجدت دول المدن اليونانية[1] .

من هذا المنطلق كانت دولة المدينة المحور الأساسى لاهتمامات وكتابات الفلاسفة الذين حرصوا على أن تتكون بلاد اليونان من دول مستقلة ذات سيادة تتمتع بعنصرى النظام والحرية، فلقد حاول أفلاطون وضع الأسس العريضة لتشييد مدينة مثالية، وذهب إلى أن القاعدة التى يجب أن تتبع فى تحديد حجم الدولة هى الحرص التام على ألا تبدو الدولة أصغر مما ينبغى ولا أكبر مما ينبغى وإنما تظل فى أفضل وسط بحيث تحتفظ بوحدتها واستقلالها[2] . وواضح من هذا أن أفلاطون يحدد حجم الدولة المثالية فى ضوء مفهوم المدينة، كما أنه فى موضع آخر يؤكد على أن المدينة هى الوحدة الأساسية للنظام السياسى، ويجب أن تكون المدينة فى موقع وسط من الأرض بحيث يسهل تقسيمها إلى أثنى عشر قسما على درجة عالية من المساواة [3] .

وحاول أرسطو وضع أركان مدينة فاضلة على غرار ما تصوره أستاذه أفلاطون، غير أن الصورة التى وضعها جاءت ناقصة لا ترقى إلى الصورة التى تخيلها أستاذه لكن الذى يعنينا هنا هو أن أرسطو أكد على أن المدينة هى أرقى صور الحياة السياسية أما المركبات السياسية المترامية الأطراف كالإمبراطورية الفارسية مثلا فهى

---

(1) ول ديورانت: المرجع السابق المجلد الثالث، الجزء السادس. ص ٣٦٨ .

(2) أفلاطون: محاروة الجمهورية ، دارسة وترجمة. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٥ ك ٤ فقرة ٤٢٣ ب ص ٢٩٩.

(3) Plato : Lows , Dialogues Of Plato, Translated into English With Analysis and Introductions by. b. Jowett Vol. Iv. Oxford at the Clarendon Press . Book. 5.

مركبات غير متجانسة يستحيل عليها تحقيق الغاية من الاجتماع السياسى وهو توفير سعادة المواطنين وفى هذا يقول أرسطو: " يظن العامة أن الدولة لكى تكون سعيدة ينبغى أن تكون فسيحة الأرجاء، وإذا كان هذا المبدأ صحيحا فإن الذين ينادون به يجهلون حقا فى أى الدولة أو ضيقها، لأنهم يحكمون فى ذلك بعدد سكانها ليس غير...."[1].

أيد أفلاطون وأرسطو إذا نظام الدولة المدينة، وانطلق خيالهم إلى أبعد الحدود فى تحديد الملامح العامة للمدينة الفاضلة التى لم تكن موجودة بالفعل، وقد كان هذا على حساب الفرد والنزعة الفردية عموما فى كثير من الجوانب الهامة، فالفرد فى جمهورية أفلاطون المثالية يكاد يشبه قطعة الشطرنج التى لا تملك أن تختار مكانها وسط اللعبة ، ولكنها توضع هنا أو هناك حسب قوانين اللعبة، وهكذا الحال بالنسبة للفرد فى مدنية أفلاطون، فليس فى وسع أحد أن يختار مكانه ولا واجبه، بل إن الحاكم نفسه ليس حرا، وإن لم يكن فى مقدور أى فرد أن يراقبه، لأنه هو وحده الذى يراقب نفسه، وعلى كل فرد أن يهتم بشئونه الخاصة ليس إلا. ولقد ترتب على مقت النزعة الفردية ما هو أخطر من ذلك ففى جمهورية أفلاطون لا يمكن للفرد أن يشعر بكيان الشخصية المستقلة التى تتمثل فى كل ما هو شخصى وخاص بالنسبة له، وهذا راجع بالفعل إلى تد يق المثل المتحجر للشيوعية بكل صورها الذى يقول: " كل الأشياء تكون بين الأصدقاء على الشيوع" وهذه الشيوعية فى النساء والأطفال والملكية، فمع الشيوعية تتلاشى فرديته وخصوصياته، بهذا أخضع أفلاطون الفرد إخضاعا كاملا للدولة[2].

والفرد أيضا فى فلسفة أرسطو حيوان سياسى، ولبنة صغيرة فى بناء المدينة القائمة ذات الحكم الذاتى، ويجب أن يقوم بالوظائف التى توكل إليه خير قيام. ويرى أرسطو أن الفرد ولو أنه أول حقيقة فى بناء المجمع الإنسانى غير أنه يجب

---

(1) Aristotle : The Politics , Translated with an Introduction. by. E. Barker, Oxford Univreity Press, Paperback , 1981., Book . 4,c,4, p. 162.

(2) جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء تحت اشراف د. إبراهيم بيومى مدكور، ج ٣ ، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٩١، ص ٥١.

أن تتلاشى شخصيته فى شخصية الدولة وتذوب فيها بمعنى أن الدولة نسيج ملتئم والأفراد خيوطه[1].

ويكشف لنا المثل الأعلى للدولة المتحضرة عند أفلاطون وأرسطو عن بعض النقاط الجديرة بالملاحظة وأول ذلك أن نظرتهم إلى دولة المستقبل ليست نظرة إلى جماعة تشمل أمة بأسرها، بل تقتصر على صورة الدولة– المدينة اليونانية مع تعديلات مناسبة. ومن المفهوم تاريخيا أن يفكر فى مثلهما الأعلى داخل مثل هذه الحدود الضيقة، لكنه أمر مؤسف له من حيث تطور الفكرة الفلسفية عن الدولة المتحضرة.

كما لم يستطع هذان المفكران أن يرتفعا إلى فكرة عامة عن الدولة القومية، كذلك عجزا عن بلوغ فكرة الإنسانية فهما يضعان حدا فاصلا بين الأحرار من ناحية، وغير الأحرار من ناحية أخرى. وهما ينظران إلى هؤلاء الآخرين على أنهم مجرد مخلوقات للعمل والشغل وظيفتهم كفالة الرفاهية المادية للدولة. ولا يعيرون أدنى اهتمام لهم ككائنات إنسانية ولا نصيب لهم فى النمو للكمال الذى ينبغى أن تحققه الدولة المتحضرة[2].

هكذا انساق أفلاطون وأرسطو إلى رعوية الفرد للدولة وجعلها ميزة أكثر ظهورا، فأصبحت بالتالى امتيازا لمن تؤهلهم ثرواتهم وفراغهم للتمتع بنعيم الوظائف السياسية. وكلما ازداد أفلاطون وأرسطو تعمقا فى الكشف عن المفهوم الخلقى الذى تقوم عليه دولة المدينة، ازداد اضطرارهما إلى استنتاج أن هذا المفهوم لا وجود له إلا بالنسبة لقلة من الناس لا بالنسبة لجمهور الصناع والفلاحين والأجراء، وكان هذا يوحى بالحقيقة الهامة وهى أن غير هؤلاء ممن كانوا دونهم صوتا أو مقاما ربما كانوا يرون فى دولة المدينة شكلا من أشكال الجماعة لا يحتاج إلى تحسين بل إلى الإبدال. مثل هذا النقد أو الظروف التاريخية جعلت الزمن الذى جاء فى أعقاب ذلك العصر أكثر تأييدا لذلك النقد[3].

---

(1) د. مصطفى خشاب: *المرجع السابق*، ص ١٣٠.

(2) ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، ص ١٦٠– ١٦١.

(3) جورج سباين: تطور الفكر السياسى، ك١، ترجمة. حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم. د. عثمان خليل عثمان، دار المعارف، د. ت، ص ١٥٩.

وبالإضافة إلى هذا فقد أكـدت الأحـداث السياسـية خطـأ افـتراض أن دولـة المدينة كانت تستطيع اختيار أسلوب المعيشة فيـها بغـض النظر عـن الحـدود التـى فرضتها عليها العلاقات الخارجية، ومن ثم أصبح من الواضح للجميع أن مصير دولة المدينـة لم يكـن رهنـا بالحكمـة التـى تدبـر بـها شئونها الداخليـة، بـل بالعلاقـات المتشابكة بينها وبين سائر العالم اليونانى، فلم تكن دولة المدينة تملك درجة الاكتفاء الذاتى فى اقتصادياتها أو فى التماس المحالفة مع المدن الأخرى، وهـذه المحالفـات بالفعل ما كانت لتنجح دون المساس باستقلال أعضائها، وهذا ما حدث بـالفعل منـذ بواكير القرن الرابع قبل الميلاد فى شكل الاتحادات التى قامت بين المدن اليونانيـة، لكن هذه الاتحادات لم تنجح فى إيجاد دول دائمة مستقرة[1].

وسط هذه الفوضى السياسية التى تتخللها هدنات مزعزعة، ومحالفات بـين المدن تبرم وتلغى، وتستبدل بها أخرى جديدة، وفى الوقت الـذى تحـرص فيـه كـل مدينة على استقلالها حرصا جاوز الحد، وعدم التسامح فى قيـام أى تكتـل سياسـى كامل المعالم، مع أنه بات من الواضح أن نظام الدولة المدينـة قـد بـاء بالفشـل لأمـور عديدة كان لابد إذا من فرض الاتحـاد والتكتـل السياسـى علـى المـدن اليونانيـة مـن الخارج، وهذا ما قد حدث بالفعل على يد الملك فيلب المقدونى (٣٥٩- ٣٣٦) ق.م الذى استطاع تكوين حلف هلينى اشتركت فيه جميـع الدويـلات الإغريقيـة مـا عـدا إسبرطة، واستطاع فيلب المقدونى بهذا التحالف الوقوف ضد الغـزو الفارسـى لبـلاد الإغريق.

وبعد مقتل فيلب المقدونى عام ٣٣٦ ق. م تولى ولده الإسكندر الأكـبر مقـاليد الحكم وبدأ بإخماد الثورات القائمة داخل المـدن اليونانيـة، واسـتطاع أن يفتـح عالمـا جديدا أمام اليونان، وينشر الثقافة الهيللينية علـى العـالم الشـرقى، وحـاول جـاهدا صهر الروح الهيللينية والروح الشرقية فـى كتلـة واحـدة، واسـتمرت حملاتـه ثـلاث عشرة سنة فتح خلالها جانبا كبيرا من العالم[2].

---

(١) ول ديورانت: المرجع السابق، جـ٣، ص ٤٢٠

(٢) جورج سباين، المرجع السابق، ك٢، ص ٢١١

وأود الإشارة هنا إلى بعض الآراء التى تنسب للإسكندر الأكبر فكـرة الوحـدة والإخاء بين البشر، من هذه الآراء ما ذهب إليه سارتون بهذا الصـدد حيـث رأى أن الإسكندر كان مع اندفاعه نبيل الخلق، وكان من جهة رئيسية أنبل خلقا من أرسطو بغض النظر عن أفلاطون إذ اعتبر الفيلسـوفان أن المتبربرين أى غير اليونـانيين مـن جنس أدنى وإنه من الصواب شهر الحرب عليهم واسترقاقهم وأن اليونـانيين ولـدوا أحرارا والمتبربرين عبيدا ومما يذكر للإسكندر بالتقدير أنه اسـتطاع أن يرتفـع بنفسـه عن مستوى أستاذه فأدرك الإسكندر، إذًا ما لم يدركه أفلاطون ولا أرسطو وهو إمكـان قيام الوحدة بين جميع البشر(١) .

ويقول و.و . تارن: " إن دولة أرسطو لم تحفل بمن يقطنون خارج حدودهـا، فلا مناص من أن يكون الأجنبى عبدا أو عدوا ، ولكن الإسكندر قلب ذلك كله عندما نادى بأن البشر أبناء لرب واحد وابتـهل فـى أوبيـس أن يكـون المقدونيـون والفـرس شركاء فى الإمبراطورية، وأن تعيش كل شعوب الأرض فى وئام قلبى وفكرى، فكـان أول داع إلى الوحدة والإخاء بين البشر كافة"(٢) .

ويقول رسل: " لقد أخطأ اليونان خطأ فاحشا حين أحسـوا بشـعور السـيادة على الشعوب الأخرى" البربرية"، وذهب أفلاطـون وأرسـطو إلى أنـه مـن الخطـر أن يتخذ من اليونان عبيدا لكنهما أجازا هذا بالنسبة للشعوب البربرية، لكـن الإسـكندر المقدونى هو الذى حطم هذا الشعور واتخذ موقفا مـن شـعوب البلـدان التـى فتحـها، ليؤكـد لعقـلاء النـاس فكـرة وحـدة الجنـس البشـرى وزوال الـولاء القديـم لدولـة المدينة..."(٣) .

وفى عام ٣٢٣ ق. م قضى الإسكندر نحبه متأثرا بمـرض الحمـى وعلـى أثـر ذلك تطاحن قواده طوال الخمسين سنة التالية لرحيله للحصول على أكبر نصيب مـن السلطان، وانتهى حال الإمبراطورية إلى تقسيمها عـام ٢٧٥ ق. م بـين ثـلاث أسـر:

---

(١) جورج سارتون: تاريخ العالم، جـ٣، ص ١٧٨

(٢) W.W. Tarn: Alexander The Great Cambridge University Press, 1948. Vol I. P. 8-9.

نقلا عن : جورج سارتون: المرجع السابق، جـ٣ – ١٧٩.

(٣) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة. د. زكى نجيب محمود، راجعة أحمـد أمين، مطبعة لجنة التأليف الترجمة والنشر القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ٣٥١– ٣٥٢

أسرة أنتيجونوس التى سيطرت على مقدونيا وبلاد اليونان، وأسرة سليوكوس فى آسيا الغربية، وأسرة بطلميوس التى حكمت جنوب سوريا ومصر وبرقة وقبرص ، أما بلاد اليونان فقد تمزقت أوصالها فعادت سيرتها الأولى تتحالف بعض دويلات أحيانا ضد الأخرى، ولم تزل إمبراطورية الإسكندر من الوجود فحسب، بل أدمجت بلاد اليونان ومقدونيا فى الإمبراطورية الرومانية الجديدة ولم يأت عام ٢٠٠ ق. م حتى أشرفت بلاد اليونان على النهاية[1] .

وهكذا كان قيام الإمبراطورية المقدونية يعنى سقوط دولة المدنية الهيلينية وانهيارها كوحدة سياسية مستقلة. ومنذ ذلك الحين بدأ الأدب والفكر يسيران فى جو من الحياة الاجتماعية يميل كثيرا إلى الناحية الشخصية، وينأى عن الحياة العامة، واختفت الرغبة فى تكوين نظرة علمية شاملة عن الكون، ومن ثم تراجعت مباحث الفلسفة إلى الوراء، وأصبحت قيمتها الرئيسية تنحصر فى تقديم ملازا للناس يلجأون إليه هربا من بؤس الحياة.

ومن الواضح أن هذه المهمة الجديدة للفلسفة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا أصبح الفرد مستقلا عن كل العوالم الخارجية التى كان ينصهر فيها من قبل، لذا تغيرت النظرة القديمة للمجتمع الإنسانى وأصبحت الأخلاق والنظرية الاجتماعية أهم مكان فى الفلسفات الهلينستية خاصة الفلسفة الرواقية التى انطلقت من هذه المتغيرات الجديدة على الساحة السياسية فى دعوتها إلى العالمية فانهيار الدولة المدينة وقيام الإمبراطورية المقدونية كان يعنى ضرورة مواجهة متغيرات جديدة خاصة بدور الفرد فى الجماعة وعلاقته بالآخرين[2] .

الـــرق:

تعد قضية الرق وحياة العبودية من أهم الدواع التى حملت الفلسفة الرواقية على تبنى مقولة وحدة الجنس البشرى، والإيمان بالحرية ، وأن المساواة هى القاسم المشترك بين أفراد البشرية جمعيا.

---

(1) و. ج. دى بورج: تراث العالم القديم، جـ١ و ترجمة د. زكى سوس، مراجعة د. صقر خفاجة، دار الكرنك القاهرة سنة ١٩٦٥ . ص ٢١٩ .

(2) رسل: المرجع السابق، ص ٣٥٥.

فانتشار ظاهرة الرق وكثرة عدد العبيد[1] . وحرمانهم من حقوق كثيرة كان واقعا مريرا عايشته الفلسفة الرواقية من خلال رؤيتها لهذا الوضع الاجتماعى المهين لكثير من بنى الإنسان الذين وقعوا تحت نير حياة العبودية، ويؤكد التاريخ الطويل لهذه القضية على أن الرق كان فى بلاد اليونان خلال الأزمنة القديمة جزءا من نظام تقليدى ، وهو بهذه الصفة كان يقبل دون سؤال [2] .كما كان مصيرا يمكن ان يلاقيه أى إنسان إذا ما وقع أسيرًا فى إحدى المعارك، فالحروب والغارات كانت المورد الرئيسى للعبيد، ولم يكن هناك من ضرورة أخلاقية أو اقتصادية لإنقاذ المهزومين من الرجال فالمهزوم وما يملك ملك للمنتصر دائما يتصرف فيه كيف يشاء، ولم يحدث خلاف ذلك على الإطلاق فى التاريخ اليونانى[3] .

ومنذ عصر هوميروس والأسير فى الحروب يعامل معاملة الرقيق والعبيد، أيا كانت مكانته، قبل أن يقع أسيرا فى معركة من المعارك وهذا ما يؤكد عليه هوميروس فى مؤلفه الخالد" الإلياذة" حينما صور هذا المشهد الرائع الذى يجمع بين هكطور وزوجته والحاضنة التى تحمل طفلهما فى لحظة قرر فيها هكطور الخروج خارج أسوار المدنية لملاقاة الأعداء، فكانا أشد ما يقلقهما ويشغل بالهما ان تتحول حياة الزوجة وطفلها إلى حياة الرق والعبودية، إذا ما انهزم هكطور أمام الإغريق فى المعركة.

فتقول الزوجة وهى تشد على يده باكية: " إن شجاعتك يا هكطور ستؤدى بك إلى الموت، ولا تأخذك بزوجتك وولدك رحمة بل أنت لا تضن بنفسك . وسينقض عليك الإغريق جمعيا ، ويفتكون بك. وكان خيرا لى أن أموت قبل فقدك،

---

(1) بلغ عدد العبيد فى أثينا وحدها فى القرن الرابع ق. م حوالى" ٤٠٠,٠٠٠ " عبدًا وذلك حسب تعداد ديمنويوس الفاليرى أى بمعدل ١٣ عبدا لكل فرد من مواطنى أثينا، وهناك أحصائيات أخرى تقرر عدد العبيد فى تلك الفترة بـ" ١٥٠,٠٠٠ " عبد بمتوسط خمسة من العبيد لكل فرد حر فى أثينا ويروى أرنست باركر أن بعض أثرياء أثينا مثل نيكاس الثرى كان يمتلك ألفا من العبيد يؤجرهم لمقاول تعدين مقابل أوبل كل يوم عن العبد الواحد.

انظر: ز.هـ.م. جونز الديمقراطية الأثينية، ترجمة د. عبد المحسن خشاب) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٧٦ ص ١١٩ وأيضًا: أرنست باكر: النظرية السياسية عن اليونان ص ٦٥ .

(2) و.ج. دى بورج: المرجع السابق ص ٢٠٣- ٢٠٤ .

(3) م. إفينسلى: عالم أود يسيوس ، ترجمة حلمى عبد الواحد خضرة راجعة د. محمد سليم سالم، دار نهضة مصر، القاهرة سنة ١٩٦٨ ص ٦٥ .

لأنه لا سلوى لى بدونك، فقد مات أبى، إذ فتك به آخيل قتله ولم يسلبه لما لـه مـن حرمة غيره، و أحرقه، ... أما أمى فقد ماتت بعـد ان افتديـت فـأنت لى الأب والأم والأخ والزوج معا، فاشفق على وانتظر هنا ، ولا تترك الإيم لى، واليتم لولدى". ولكن هكطور أجابها قـائلا: " ... لا طـروادة، ولا القـوم فيـها، حتـى ولا أمـى وأبـى ممـا يشغل قلبى بقدر ما يشغله ذلـك اليـوم الـذى قـد يـأتى عليـك، وفيـه يحملـك أحـد الإغريق أسيرة، تكدحين فى النسج أو تحملين القلة فى أرض الإغريـق فـيراك أحـد الناس ويقول هذه هى إمراة هكطـور، الـذى كـان أشـجع أبنـاء طـروادة ليـت الأرض تطبق على قبل ذلك اليوم[1] .

هكذا يصور لنا هوميروس هذا المصير الذى لا يمكن تحملـه، عندمـا تتحـول حياة الإنسان دون إرادته إلى حياة الرق والعبودية، مهما كـانت مكانتـه وسـط قومـه فتصبح حياته ملكا للآخرين يتصرفون فيها كيفما شاءوا ،إما بالبيع فى أسواق العبيد والانتقال من تاجر إلى آخر، وإما أن يظل عبدا مـدى الحيـاة تحـت تصـرف سـيده، يعمل فـى الحقـول والمزارع، ولا تجـوز الفديـة إلا إذا كـان عبـدا مـن أبنـاء المدينـة اليونانية، وأما إذا كان غريبا فلا حرية له ولا فدية إلا إذا أعتقه سيده.

وينبغى أن نشـير هنـا إلى التفرقـة التـى أشـار إليـها هومـيروس بـين العبـد Cloulos والخادم Thes. فالخدم هم عمال، لا يلحقون بدار وليس لهم ممتلكات، إنهم أجراء يتقاضون أجرا على ما استؤجروا له. ومع أن الخادم لم يكن عبدا إلا أنـه كان أكثر من العبد ضياعا وعدم استقرار فليس للخادم عائلة ذات سلطة ودار تنظيـم حولها الحياة وينبع منها الاطمئنان المادى والنفسى أما حياة العبـد إذا كـانت تعنـى ضياع جزء كبير من حرية الاختيار والحركة إلا أنه كان أحسن حالا من الخادم لأنه كان جزءا من ممتلكات المنزل وهذا بلا شك جعله يشعر بالأمان المادى والنفسى الذى يصاحبه نسبة الشخص إلى المنزل[2] .

---

(1) هوميروس: الإلياذه، نقلها إلى العربية. عنبره سلام الخالدى، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٤٧. ف ٨ ص ٧٩-٨٠.

(2) هوميروس: الأوديسا، ترجمة درينى خشبة، دار الهلال القاهرة سنة ١٩٧٠ ص ٣٤-٣٥ .

وقد شهدت قضية العبيد فى بلاد اليونان مواقفًا مختلفة من جانب الفلاسفة والمفكرين الذين اهتموا بهذه القضية بشكل أو بآخر، فنادى بعضهم بالحرية والمساواة، وندد بنظام الرق، وشدد على رفض العنصرية اليونانية التى ميزت بين المواطن اليونانى وبين غيره من أبناء الشعوب الأخرى الذى كان ينظر إليه على أنه بربرى[1] . وأن عبوديته أمر لا خلاف عليه بينما أيد بعضهم الآخر نظام الرق وساق العديد من المبررات للبرهنة على أنه نظام طبيعى وضرورى لإمكانية الحياة فى الدولة المدنية، كما تمسك أصحاب هذا الرأى بالتفرقة العنصرية التى تنظر إلى المواطن اليونانى على أنه من مرتبة أسمى وأرفع من غيره من الشعوب الأخرى البربرية على حد تعبيرهم.

وكان بعض المفكرين السوفسطائيين من أوائل الذين انتصروا لحرية العبيد فى جرأة غير مسبوقة، وتجديد غير معهود فأمام جموع الحاضرين من مختلف المدن اليونانية الذين جاءوا يستمعون لتعاليمهم نادى هيبياس الإيلى(حوالى ق. م) بالمساواة بين جميع الناس قائلا: " أيها الحاضرون هنا أنى أعتبركم جميعا من دم واحد ومن عائلة واحدة ومن وطن واحد، ليس بحسب القانون، بل بحسب الطبيعة، فبحكم الطبيعة يصبح الجميع واحدا"[2] .

و واضح من هذا النص أن هيبياس يؤكد على المساواة بين جميع الناس، وأنه لا فرق بين السيد والعبد، فالجميع أخوة لأن الطبيعة منحتهم جميعا تركيبا بيولوجيا عضويا واحدا، وهذا هو الأساس المشترك الذى يربط بينهم جميعا برابطة البشرية ورغم أن دعوة هيبياس إلى الأخوة لم تتخطى ما هو أبعد من حدود الأخوة

---

(١) دار جدل طويل بين علماء الأنثروبولوجيا حول ما إذا كانت العنصرية قديمة العهد أم أن تطورها حديث، فقد ذهب كلوديفى ستراوس إلى أن العنصرية قديمة، بينما يؤكد عالم آخر من علماء الأنثروبولوجيا وهو ميشيل ليريس على أن العنصرية لا وجود لها فى المجتمعات البدائية والقديمة، وأن اليونانيين القدماء وإن كانوا قد أطلقوا على جيرانهم اسم البرابرة فقد عنوا بذلك أن هؤلاء البشر غير اليونانيين غير متحضرين أو مثقفين ولم يعنوا قط أنهم ليسوا ببشر بدليل أن اليونانيين فى عصر الإسكندر تقبلوا الأجانب.
انظر كافين رايلى: الغرب والعالم، ترجمة د. عبد الوهاب محمد الميسرى، مراجعة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، عدد ٩٧، الكويت سنة ١٩٧٦ ص ١٩٩ - ٢٠١

(٢) أفلاطون: محاورة بروتاجوارس، ترجمة وتعليق د. عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة سنة ١٩٨٢ فقرة ٣٣٧ د-هـ ص ١٢٣ .

الهيللينية، إلا أننا يجب ألا نقلل من أهميتها ، ويرى زيلر أن هذه الدعوة كانت من البدايات الأولى لفكرة وحدة الجنس البشرى، والمواطنة العالمية فى بلاد اليونان[1].

وانطلاقا من الإيمان بالمساواة البيولوجية بين جميع الناس نادى أنطيفون السوفسطائى أيضا بالحرية والمساواة، ودعا إلى أخوة شاملة تتعدى حدود الدولة المدينة، تجمع بين اليونان وغيرهم من الشعوب الأخرى على حد سواء[2] . ووصف أنطيفون التفرقة بين الناس فى المعاملة استنادا للنشأة والمولد بأنه سلوك غير متحضر، وأنه عمل أقرب إلى الهمجية. وفى هذا يقول أنطيفون: " إن من يولدون من أسرة عريقة يلقون منا تبجيلا واحتراما، أما من يولدون من أسرة وضيعة فلا نصيب لهم من احترامنا وتبجيلنا، ونحن من هذه الناحية بعيدون عن التحضر، بل قل إننا فى مسلكنا نحو بعضنا البعض أقرب إلى الهمجية. لقد وهبتنا الطبيعة مواهب واحدة من كل الوجوه، سواء كنا من اليونان أو من البرابرة وفى مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص أحدنا بأى ميزة من هذه القوى الطبيعية يونانيا كان أم بربريا، فنحن جمعيا نستنشق الهواء من الفم والخياشيم وكلنا يتناول الطعام باليد[3] .

وإيمانا بهذه الأسس البيولوجية للمساواة بين الناس طالب الكيداماس– أحد تلاميذ أنطيفون– بإلغاء الرق، ورأى الكيداماس أنه نظام لا يتفق مع طبيعة الناس ووقف خاطبا فى الإسبرطيين حوالى عام ٣٦٠ ق. م وطالبهم بتحرير أهل جزيرة ميسون من الرق والعبودية قائلا: " لقد خلق الإله جميع الناس أحرارا، وأن الطبيعة لم تجعل أحدا منهم عبدًا[4] . هكذا ندد الكيداماس وهاجم القوانين والأعراف التى أقرب نظام الرق والعبودية لقرون طويلة دون أى مبرر فالقوانين الوضعية المختلفة

---

(1) Zeller : Op. Cit. P. 86.

(2) أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان ، ط ، ١٢٩.

(3) Kaufmann (W) : Philosophic Classics , Basic Texts Selected , Vol I. Prentive Holl, U.S.A, 1961 . P. 81 .

أيضا: أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان ، ط١ ص ١٥٨

وأيضا : د. أحمد فؤاد اللأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط دار إحياء الكتب العربية، القاهرة سنة ١٩٤٥.

(4) Guthrie (W.K.C): The Sophists. Cambridge University Press, New York . 1988. P. 159.

أقامت حواجز وفروقا لا يمكن أن تحقق معها المساواة، لذا فالسعادة على الأرض والمساواة لن تتحقق إلا بعد إزالة هذه الفروق وسيادة قانون الطبيعة.

ولا يختلف موقف ليكرفون من نظام الرق وحياة العبودية عن موقف الكيداماس، فلقد تأثر بأستاذه أنطيفون ودعوته للمساواة والحرية، شأنه في ذلك شأن الكيداماس، لذا نراه يعترض على صور التمييز الاجتماعى والتفاوت الطبقى الذى يقسم المجتمع إلى طبقات ثلاث" النبلاء- عامة الشعب- العبيد" . وذهب ليكرفون إلى أن التمييز بين الناس على أساس نبل المولد عار أجوف، لأن البشر جميعا متساوون بغض النظر عن أصلهم وأنسابهم، وتبدو مسألة نبل المولد من الأمور التى لا يمكن التحقق منها، بل هى متوقفة على ما يدعيه الناس وليس على شىء واضح يتميز به النبلاء عن غيرهم[1] .

هكذا انتصر بعض السوفسطائيين لحرية الإنسان وتحريره من حياة الرق والعبودية إيمانا منهم بقيمة الحرية والمساواة بين جميع الناس، وهذا بالفعل ما يعد من الجوانب الهامة للفكر السوفسطائى التى تجعل منه فكرا لا يقل فى أهميته عن الفكر التنويرى الفرنسى فى العصر الحديث الذى أخذ على عاتقه الدعوة إلى المساواة بين الجميع مستندا فى ذلك على الأسس البيولوجية كما فعل السوفسطائيون[2] .

وفى خطوة أخرى نحو البحث عن حياة الحرية والمساواة هاجم أتباع المدرسة الكلبية فكرة تقسيم المجتمع إلى طبقات متفاوتة وثاروا على المجتمع بأسره وبكل درجاته ونظمه، ووقفوا موقفا عدائيا من كل ما من شأنه أن يفرق بين الناس ويجعل أحدهم أسبق من الآخر فكل الناس فى نظرهم سواسية، وليس هناك مبرر لحياة الرق والعبودية، فالكل سواء والبشرية كلها أسرة واحدة[3] .

وكان ديوجينس السنوبى" ٤١٣- ٣٢٣ ق.م " من أشهر الكلبيين الذين تبنوا هذه الأفكار، فقد نادى بالحرية والمساواة والأخوة بين جميع أفراد الجنس

---

(1) Freeman (K) : Ancilla to The Presocratic Philosophers, Basil Blackwell . Oxford . 1948, F.4.P.139.

وأيضا : أرنست باركر: المرجع السابق، ص ١٤١.

(2) راجع أراء روسو، وهلفشيوس، وكوندروسيه حول المساواة بين جميع الناس على أسس بيولوجية.

(3) A.W. Benn : A. History of Ancient Philosophy , Vol. 2 Watts Co, London . 1972. P. 5.

البشرى. وفى مؤلفه المعروف " الجمهورية" ذهب إلى أن الجمهورية أو الدولة الحقيقية هى التى تتسع لتضم العالم كله يعيش فيها الجميع أخوة متساوين [1]. ولم تقتصر دعوة ديوجينس إلى الأخوة على إخاءه للجنس البشرى عامة بل تعدى مفهوم الأخوة إلى بقية ما فى العالم من كائنات " لذا فقد أعلن إخاءه للحيوانات جمعيا[2].

ورفض ديوجينس بشدة حياة الرق، وتهكم من كل ما يمكن أن يقال من مبررات حول الأصل النبيل، ويروى عنه كلبى من القرن الثالث وهو" منيبوس" فى كتابه" بيع ديوجينس" أنه وقع ذات مرة فى يد القراصنة، وبيع فى سوق النخاسة، وقبل أن يشتريه أكسينادس صاحب كورنثة مربيا لأولاده، أمر البائع أن يعلن على الملأ إذا كان أحدهم بحاجة إلى شراء سيد يأتمر بأوامره لا عبد [3]. وقد أحسن ديوجينس فى بلاط أكسينادس سواء فى تربية الأولاد أو فى الإشراف على شئون القصر، مما حدا بأكسينادس أن يبدى له كل تقدير، ويحترم مشورته و أطلق عليه الذكى الورع[4]. ويذهب ديوجينس اللايرسى إلى أن هذه الآراء الكلبية حول وحدة الجنس البشرى وفكرة المواطنة العالمية كان لها أثرها البالغ فى الفكر الرواقى فيما بعد، حيث أن الرواقيين أخذوا عنهم هذا الجانب الإنسانى الفريد، ولكنهم رفضوا نبذ أساليب الحياة المتحضرة كما فعل الكلبيون[5].

تلك الآراء والنداءات السوفسطائية الكلبية كانت لها أصداء واسعة انعكست بدورها على حياة العبيد داخل المجتمع اليونانى، حيث ظهرت بعض من

---

(1) Diogenes Laertius : Op. Cit. Vol . I, Ch. 6, p. 71.

(2) ترجع أصول هذه الدعوة الكلبية عند ديوجينس إلى فيثاغورس الذى كان يرى أن هناك ترابط شامل بين جميع فصائل الكائنات الحية ومن ثم أوصى بالرفق بالإنسان والحيوان أيضا، كما نجد لهذه الدعوة صدى فى فلسفة أمبادوقليس متأثرا فى ذلك بفلسفة فيثاغورس.

- أنظر : د. ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة اليونانية دار العلم للملايين ط١ بيروت لبنان ١٩٩١ ص ٢٤ وأيضا: برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية ، ك ١، ص ٣٧ .

(3) Diogenes . Laertius : Op. Cit . Vo; I. CH .7.P. 89

(4) Gomperz : The Greek Thinkers . Vol . 2 Trans by . G Berry London . 1969. P. 157.

(5) Doigens .Laertius : Op. Cit, Vol I. Ch. 6, p. 63 .

التشريعات التى تنظم حياتهم. وتحث على حسن معاملاتهم وتضع لهم حدا أدنى من الحقوق الإنسانية خاصة فى ظل الأنظمة الديمقراطية[1] .

لكن فى الوقت ذاته لم تلق هذه المعاملة الإنسانية للعبيد فى ظل النظام الديمقراطى قبولا لدى البعض خاصة أفلاطون(٤٢٨/ ٤٢٧ - ٣٤٨/ ٣٤٥ ق. م) وذلك لأن حرصه على حفظ الفوارق بين فئات البشر المختلفة جعله يدين النظام الديمقراطى الأثينى لتهاونه مع العبيد، فهو يعدد مساوئ كثيرة للحكم الديمقراطى تدور كلها حول التطرف فى الحرية التى تصل إلى حد الفوضى[2] . وفى هذا يقول أفلاطون: " على أن أقصى ما تصل إليه الحرية فى مثل هذه الدولة ، هو أن يغدو العبيد، من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال، متساوين فى حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم.... "[3] .

وواضح من هذا القول أن أفلاطون عاب على الديمقراطية الأثينية تهاونها وتسامحها مع العبيد: واتجاهها إلى المساواة بينهم وبين السادة، ولم يكتف أفلاطون بذلك بل اقترح فى محاورة " القوانين" تشريعات قاسية[4] . لمعاملة العبيد، وشدد على مواقف السادة فى معاملاتهم لهم.

وذهب إلى أن قواعد السلوك التى يمكن اتباعها فى حالة العلاقات المتبادلة بين الدول اليونانية لا تصلح فى حالة البرابرة وينبغى معاملة اليونانيين حتى فى أحوال الحرب كأصدقاء على حين ينبغى أن ينظر إلى البرابرة على أنهم أعداء

---

(١) كانت التشريعات الأثينية آنذاك من أهم التشريعات التى دعت إلى تحسين أحوال العبيد، فلقد اتجهت الديمقراطية الأثينية إلى حمايتهم من المعاملة الشديدة القسوة، والتسامح معهم، والمساواة بينهم وبين السادة وسحبت من السادة حق قتل عبيدهم، لذلك كان العبيد فى أثينا أفضل حالا من غيرهم فى باقى المدن.
أنظر: هـ . جونز المرجع السابق ، ص٩٧ .

(٢) انظر :د. فؤاد زكريا: دراسة حول محاورة الجمهورية ، ص ٩٠

(٣) أفلاطون: محاورة الجمهورية ، ك ٨ ، فقرة ٥٦٣، ص ٤٨٤.

(٤) من أشد هذه التشريعات قسوة ما ذهب إليه أفلاطون وهو يشرع لأحكام القتل فلم يحدد عقوبة لمن يقتل عبدا ملكا له وهو منفعل سوى أن يطهر نفسه، أما إذا كان ملكا لغيره " فسوف يدفع لصاحبه ضعف خسارته بينما إذا قتل عبده مالكة أو سيده ففى هذه الحالة يوصى أفلاطون بعدم الإبقاء على حياته وقتله بأى صورة تروق لأهل المالك ويبدو عدم المساواة واضحا فى هذه القوانين.

See:
Plato : Lows . Book . 9

طبيعيون وفى هذا يقول أفلاطون: علينا القول بوقوع حرب عندما يحارب اليونـانيون أغرابا نستطيع وصفهم بأنهم أعداء طبيعيون لهم. ولكن اليونيين فى صميمهم أصدقاء لأى يونانيين آخرين. وعندما تحدث حرب بينهما، كان معنـى هـذا أن هيـلاس قـد أصيبت بتصدع يحسن أن يسمى بالنزاع الأهلى وعليـهم أن يتذكـروا أن الحـرب لـن تدوم إلى الأبد، وأنهم سيعودون إلى صداقتهم مرة أخرى[1] .

ورغم ما يقال من مبررات حول إباحة أفلاطون لنظام الرق سواء أكانت هـذه المبررات ترتبط برغبة أفلاطون فى الحفاظ على الوضع القائم وعدم الخروج عليـه، أم كانت ترتبط بالرؤية الفلسفية لمذهب أفلاطون ككل التى توكد على أن إبقاء أفلاطـون على نظام الرق لم يكن حفاظا علـى الوضـع الاجتمـاعى القـائم بـالفعل بقـدر مـا هـو أنموذج يرتبط بجوانب فلسفته النظرية . فأنموذج السـيد والعبـد يتكـرر علـى جميـع مستويات فلسفة أفلاطون الثنائية ، لكن هذا لا يغـير مـن وجهـة نظرنـا فـى موقـف أفلاطون من قضية الرق التى تقف حائرة مندهشـة أمـام فلسـفة إنسـانية فريـدة مثـل فلسفة أفلاطون كان لها تأثيرها قديما وحديثا وكان ينتظر مـن أفلاطـون موقفـا آخـرا أكثر إنسانية فى معالجته لقضية الرق[2] .

وإذا انتقلنا إلى موقف أرسطو " ٣٤٨- ٣٢٢ ق. م " من نظام الرق وجدنا أن موقفة كان أكثر تشددا من موقف أستاذه خاصـ فى المبررات التى ساقها للتأكيد على كون الرق نظاما طبيعيا لا غنى عنـه، وقـد يكـون مـن المدهـش حقـا أن أرسـطو فـى مستهل تناوله لهذه القضية يشير إلى أن هناك اتجاها مناهضا لحياة الـرق والعبودية حيث يقول :" و آخرون على عكس ذلك يزعمون أن سيطرة السيد على العبد مضـاد للطبيعـة، وأن التفرقـة بـين السـيد والعبـد لا وجـود لهـا إلا بالقـانون الوضعـى، لا بالطبيعة ، مما يعد ظالما لأنه تدخل فى مجرى نظام الطبيعـة" [3] . لكـن أرسـطو لم يساير هذا الاتجاه ولم يناصره بل تورط فى دعـم نظـام الـرق بـالعديد مـن المـبررات القاسية.

(١) أفلاطون : الجمهورية. فقرة ٤٧٠ وأيضا – أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ص ١٤٠
(٢) (قارن) د. فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، الدراسة، ص ٩٤ .
(3) Aristotle : The Politics , Book . I,ch, 2 1252b . p. 3

ويبدو هذا واضحا فى تعريف أرسطو للعبد ووظيفته الأساسية حيث ذهب إلى أن العبد مجرد أداة حية من أدوات الدولة التى لا غنى عنها، ووظيفته القيام بالأعمال اليدوية الصعبة التى يكلف بها ، وتحصيل الأقوات اللازمة لمعيشة الأسرة[1] ويرى أرسطو أن العبد إنسان لا يتوقف وجوده على ذاته بل هو بالطبيعة يتعلق بغيره أى بسيده[2]. ونظام الطبيعة هو وحدة المسئول عن ذلك ، فمن الناس من خلقوا أحرارا مؤهلين عقليا وجسمانيا للإمارة ، ومنهم من خلق عبدا أهلته الطبيعة جسديا فقط للطاعة والقيام بالأعمال الشاقة، إذًا فبعضهم بالطبيعة أحرار وبعضهم الآخر عبيد[3].

ولم يكتف أرسطو بالحديث عن الفروق العقلية والجسدية للتأكيد على أن نظام الرق نظام طبيعى بل ذهب أيضا إلى أنه نظام عادل ونافع وخير فى ذاته حيث يقول أرسطو: " فكما أنه من الخير للجسم أن يطيع النفس، وللإحساس أن يطيع العقل.... وكما أنه من الخير للحيوانات المستأنسة أن تكون خاضعة للإنسان.... فإنه أيضا بالمثل من الخير أن يخضع العبد لسلطة السيد.... [4]". وفى أحد المبررات التى تبدو لا إنسانية ذهب أرسطو إلى أن السبب الأساسى الذى يجعل العبد خاضعًا للسيد هو أن العبد لا يفهم الحق متى اضطلع عليه من قبل غيره، شأنه فى ذلك شأن الحيوانات التى لا تفهم ولا تطيع إلا غرائزها[5]. وليست سمة عدم الفهم والإدراك هى القاسم المشترك بين العبد والحيوان فى موقف أرسطو اللاإنساني من الرق بل أنه وضع وجع آخر للمساواة بين العبد والحيوان من حيث منفعة كل منهما للسيد حيث يقول: " أن منفعة الحيوانات الأليفة ومنفعة العبيد شىء واحد تقريبا حيث أن كل منهما يساعدنا بقواه الجسمانية فى قضاء حاجات المعيشة....[6]

---

(1) Ibid : B.I.ch.2.1253. b6. P.4.
(2) Ibid: B.I ch .2. 1253 . b7. P4.
(3) Ibid : B. I.ch .21235. a 15. P.6
(4) Ibid B. i. CH.2.1253 a. 11-12, p.6.
(5) Ibid: BI.ch.2 1253 a.12- 13. P.6.
(6) Ibid :B.I.ch.2.1253. a.14-, p.6..

تلك هى خلاصة المبررات الأرسطية التى تؤكد على مشروعية الرق فى فلسفته، والتى فيما نرى تجرد العبيد من سمة الإنسانية وتجعلهم مجرد كائنات لا هدف لهم ولا غاية ، ولكن أهم ما يميزهم هو القوة الجسمانية على حد تعبير أرسطو شأنهم فى ذلك شأن الحيوانات المستأنسة، وهنا نكرر أنه كان من المنتظر من كبرى الفلسفات الإنسانية وأعنى فلسفة أرسطو أن تتخذ موقفًا مغايرًا من هذه القضية. وإذا كان هناك من يرى أن مبررات أرسطو على مشروعية الرق جاءت تحليلا عميقا للحالة الاجتماعية التى كان عليها المجتمع اليونانى آنذاك وأن هذا هو العذر الذى يجب أن يلتمس له، إلا أن هذا العذر فيما افترضنا أن أرسطو كان بالفعل يحلل بهذه المبررات ظاهرة اجتماعية ويدرسها شأنه فى ذلك شأن عالم الاجتماع الذى يشاهد النظم ويدرسها ويحللها- فكيف نبرر إذن ما ذهب إليه حينما بدا بعض الناس فى نظرة وقد ولدوا عبيدا لجميع الشعوب اليونانية؟ كما أنه لم يشك إطلاقا فى قيام اليونانيين بحكم البرابرة ، إذ قال مستشهدا بما قاله أوربيد: " الحق يعنى قيام الهيللينيين بحكم البرابرة. فلا ينبغى أن يعيش العالم الهيللينى فى نير الاستعباد فهم رقيق ونحن أحرار[1] .

ويبدو أن أرسطو قد شعر بقسوة أحكامه ومبرراته تجاه ظاهرة الرق لذا نراه عدل عن موقفه إلى حد ما ونسب إلى العبد بعض الفضائل كتلك التى نسبها للأحرار فيقول: " إن من بين الأرقاء من هم أهل للحرية التى منحتها الطبيعة للإنسان بما هو إنسان، وأن كثيرا من الرجال الأحرار يستأهلون الرق"[2] . كما أنه أوصى فى آخر حياته عندما حضرته الوفاة بحسن معاملة العبيد وعدم بيعهم بل العمل على عتق بعضهم وتحريرهم مع منحهم مبالغ متفاوتة من المال[3] . كل هذا يدل على أن نظرية

---

(1) Ibid: B.I, ch.2.1235.a.7-,p.10.

وأيضا أرنست كاسيرر: المرجع السابق ص ١٤٠-١٢١ .

(2)Aristotle : The Politics , Book . 2.2,ch, 1,12582. P.8

(3)S.D. Ross: Aristotle ,, London Methume & Co. Ltd , Reprint 1971. P.2 ed
And See also:
B.A.G. Fuller: History of Greek Pholilosohy revised Sterling Mcomurin Oxford Ibh Publishing Co, New Delhi , 1955. P.27.

الرق فى الفلسفة الأرسطية كانت نظرية قلقة إلى حد ما فهو مفهوم لم يقف عند رأى قاطع كما فعل السابقون عليه.

وقد ظل هـذا الموقـف اللاإنسـاني مـن قضيـة الـرق مسـيطرا علـى المجتمـع اليونانى حتى وفاة أرسطو، ومع بداية العصـر الهيلليسـنى ومـا شـهده مـن أحـداث وغزوات مستمدة، ومعارك ؛ ارية كثر خلالها عدد العبيد وساءت أحوالهم وضع كـل ما قيل فى التفرقة بـين الأحـرار والعبيـد وبـين اليونـانيين والـبرابرة موضـع الشـك، وانتهى الأمر إلى اسـتبعاده بعـد تقـدم الفكـر الأخلاقـى اليونـانى، وظـهرت الفلسـفة الرواقية مبشرة باتجاه فكر أخلاقى جديد خاصة فى نظرتها العامة للإنسان ومكانته فى العالم، فهذه النظرة كانت جديدة كل الجدة كما استحدث رواد الفلسفة الرواقيـة مبدأ أثبت أنه نقطة تحول فى الفكر الأخلاقى والسياسـى إذ أضيـف للمثـل الأعلـى للعدالة عند أفلاطون وأرسطو تصور جديد هو تصور المساواة الأساسية بين الناس[1] .

وحدة الوجود:-

كان القول بوحدة الوجود وترابط أجزائه هو أسـاس الأخـلاق الرواقيـة فـالله والطبيعة شىء واحد، وليس هناك مجال للتمييز بين الإله والعالم، بـل أن الإلـه هـو جوهر العالم أو مادته [2] .

ويبدو أن زينون الرواقى كان متأثرا فى هذا بفلسفة هيراقليطس الطبيعية من حيث أن كل الأشياء الجزئية فى العالم ما هى إلا مظاهر وحسب لجوهـر أول واحـد وأن هناك قانونا يحكم عمل الطبيعة ، وينبغى أن يحكم أيضـا فعـل الإنسـان. وفـى نفس الوقت كان هذا الموقف اعتراضا على ثنائية الميتافيزيقة الأفلاطونية والأرسـطية حيث إنهما وضعتا فعل الضرورة الطبيعية فـى العـالم فـى جـانب وفعـل العقـل فـى جانب آخر، مما يبدو أنه يشكل خطرا على الدور الذى ينبغى أن يقوم به العقل فى الحياة الإنسانية[3] .

---

(1) ارنست كاسيرر المرجع السابق ص ١٤١.

(2) د. عثمان امين: الرواقية، ١٧٧

(3) E. Zeller: Op. Cit. P. 216.

لهذا المطلب الأخلاقي كان اتجاه الفلسفة الرواقية إلى القول بوحدة الوجود، فالإله ليس منفصلا عن العالم، بل هو روح العالم التي تسرى فيه، وقد روى أن زينون قال: " إن الإله سار في العالم المادي كما يسرى العسل في أقراصه" ويذكر ديوجينس اللايرسي أن القانون العام عند زينون هو العقل المتخلل كل شيء وهو نفسه الإله زيوس الرئيس الأعلى لحكومة الكون وهو والعناية الإلهية شيء واحد [1].

وكل شيء في العالم وما فيه من نظام وكمال يدل على أن علة العالم ينبغي أن تكون العقل الأكمل، والجوهر الأكمل أي الإله ، ولما كان كل شيء في العالم يدين له بصفاته وبحركته، وبحياته فلابد إذن أن تكون علاقته بالعالم كعلاقة النفس بالجسد. والإله ينفذ في كل الأشياء من حيث هو النفس أو النار التي تحيا بها الأشياء، وهو نفس العالم أو ذهنه أو عقله، وهو العناية والقدر والطبيعة والقانون العام، فكل هذه تعبر عن الله من جوانب مختلفة. ولا تمييز بين الله والعالم فتمييزه عن العالم إنما هو تمييز نسبي وحسب بين ما هو إلهي مباشرة وما هو إلهي بطريقة غير مباشرة[2] .

ويؤكد إبكتيتوس على أن الإله هو أب لجميع الكائنات الموجودة في العالم، وأن الأصول الأولى لجميع الأشياء ترجع إليه[3] .كما آمن مرقس أوريليوس (١٢١– ١٨٠ م) بفكرة وحدة الوجود حيث يقول: " أن الكون كله مدينة الإله" زيوس" وهو كائن حي واحد له جوهر واحد وروح واحدة [4] . وتقوم وحدة العالم على ترابط كل الأشياء برابطة أخلاقية في المقام الأول، ويمتد نطاق الترابط بين الكائنات إلى أبعد مدى حيث الترابط بين الآلهة وبني الإنسان فالروح الإنسانية لا تختلف في جوهرها عن عقل الكون، وأن الآلهة والناس ليسوا في الحقيقة إلا أجزاء من هذا العقل الكلي فهناك إذا توافق وترابط أخلاقي بين الآلهة والإنسان[5] .

---

[1] رسل : المرجع السابق، ص ٤٠٦

[2] د. محمد علي ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، الجزء الثاني (أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية سنة ١٩٩٤ ص ٢٨٥ .

[3] Epictetus: Discoirses , tran . by : E.Carter Published by: J. M. Dent & Sons LTD. London , 1910 Vol II, B.4.Ch1, p37.

[4] M. Aurelius : themedlshind, co. LTD, London, 1922 B.6, CH. 37 P. 265 FF.

[5] عثمان أمين: المرجع السابق، ص ٢٢٣ .

ولقد عبر الرواقيون عن هذا بقولهم إن الإنسان عاقل وإن الإله عاقل، فالنور الإلهى الذى يبعث فى الدنيا الحياة قد أودع قبسا منه فى روح الإنسان وهذا ما يجعل للإنسان مكانة خاصة بين المخلوقات. لقد أعطى الإله الحيوانات الأخرى غرائز وبواعث وقوى لازمة لحياتها حسب أنواعها المختلفة، أما الإنسان فقد وهبه العقل والكلام والقدرة على التمييز بين الخطأ والصواب، وهو بذلك يصلح دون سائر الكائنات الحية للحياة الاجتماعية التى هى من الضرورات[1].

وعلى الإنسان أن يدرك علاقة القرابة التى تربطه بالآخرين ويدرك أنهم جمعيا متشابهون معه فى الجنس ومتساوون معه فى الحقوق من حيث خضوع الجميع لقانون واحد، هو القانون الطبيعى، ومن ثم كان على الإنسان ألا يعيش من أجل ذاته بل من أجل الآخرين لهذا لم يعد الحكيم ذلك الشخص الذى يعيش مكتفيا بذاته منعزلا عن الآخرين كما قال الكلبيون، بل هو الشخص الذى يرتبط بالطبيعة العامة ويرتبط بالجماعة التى يعيش فيها وهو جزء من المجموع والنظام العام للكون ويجب عليه أن يخضع لقوانينه. لهذا أصبح للحكيم عند الرواقيين مكان فى نظام أوسع وزوج ورب أسرة[2].

كانت هذه الرؤية الرواقية لوحدة الوجود بما فيه من كائنات وراء فكرتهم عن وحدة الجنس البشرى، ودعوتهم إلى المجتمع العالمى فالكون واحد ينظمه قانون واحد، ويكون نظاما واحدا، والناس وإن خالف بعضهم بعضا فى أمور كثيرة إلا أنها غير جوهرية فهم متفقون فى طبيعة أساسية واحدة هى العقل الذى يشارك فيه الناس جمعيا ولهذا فهم من حيث أنهم كائنات ناطقة لهم طبيعة واحدة وماهية واحدة ومن ثم يجب أن يؤلفوا وطنا واحدا لأن تقسيم العالم إلى دول متحاربة متنابذة لا يساير طبيعتهم العاقلة[3].

تلك هى أهم ملامح القضايا التى انطلقت منها الفلسفة الرواقية فى رؤيتها لوحدة الجنس البشرى ودعوتها إلى المجتمع العالمى فانهيار مفهوم الدولة المدنية،

---

(1) جورج سباين: تطور الفكر السياسى، جـ٢، ص ٢٢٠

(2) البيرريقو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، أبو بكر زكرى، مكتبة دار العروبة القاهرة ١٩٥٨، ص٢٢٧.

(3) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ط٢ القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ٩٣.

ومساوئ الحالة الاجتماعية للعبيد وكثرة عددهم، ورؤيتهم للرابطة الأخلاقية التى تربط بين جميع كائنات العالم كانت وراء التجديد الأخلاقى والسياسى للمدرسة الرواقية الذى يبتدئ في المبادئ التى نادى بها رواد هذه المدرسة من أجل مجتمع تسوده الحرية والإخاء والمساواة .

ثانيا:- مبادئ الدولة العالمية " الجامعة الإنسانية"

كانت فكرة العالمية والدعوة إلى مجتمع عالمى تجديدا أخلاقيا وسياسيا غير معهود من جانب المدرسة الرواقية رغم الخلاف حول مصادر هذه الفكرة، وإذا كان صحيح أنهم تأثروا فى دعوتهم بالآراء الكلبية[1] . أو بحلم الإسكندر الأكبر بعالم متحد[2] . إلا أننا لا يمكن أن ننكر أن هذه الفكرة هى من الجوانب الأصيلة للفكر الرواقى وأنها جاءت نتيجة لمذهبهم الفلسفى ككل وموقفهم من القضايا الطبيعية والأخلاقية والإلهية التى تدارسوها[3] .

وتمثل العالمية الرواقية وحدة أخلاقية معنوية تجمع بين الآلهة والبشر من جهة وبين البشر جمعيا من جهة أخرى، والاتحاد أساس هذه الوحدة، فارتباط الشخص بالإنسانية ككل أهم وأعظم بكثير من ارتباطه مع قومه، ولا يمكن أن تتحقق العالمية ويصبح الإنسان مواطنا عالميا إلا فى ضوء توافر مجموعة من المبادئ الأساسية التى نادى بها الرواقيون كأساس لـ جتمع العالمى. وسوف نحاول أن نناقش هذه المبادئ بشيء من التفصيل .

سيادة القانون الطبيعى:-

كان رواد الحركة السوفسطائية أول من تدارسوا مشكلة التقابل بين الطبيعة والعرف، أو بين القانون الوضعى والقانون الطبيعى ، وانقسموا فيما بينهم حول هذا التقابل إلى فريقين: نادى الفريق الأول بالتمسك بالعرف وسيادة القانون الوضعى كضمان لاستقرار وتماسك المجتمع ويمثل هذا الفريق " بروتاجوارس، وبروديكوس"[4]

---

(1) D.Laertius: Op. Cit. VII. P. 123.

(2) جورج سارتون: تاريخ العلم، جـ٣ . صـ ١٧٩.

(3) راجع : وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ١٨٢

(4) Kerfed. E.B. The Sophistic Movement , Cambridge University press, London. 1984. .pp. 170-175.

أما الفريق الثانى فقد نادى في مقابل الفريق الأول بالتمسك بنواميس الطبيعة واتباع كل قانون يستند إلى هذه النواميس الفطرية ويمثل هذا الفريق" هيبياس ، وأنطيفون، والكيداماس، وليكرفون، وثراسيماخوس [1] .

وذهب ديوجينس السينبوى " الكلبى" فى هذا الاتجاه الذى ينادى برفض القوانين الوضعية وعدم الاعتراف بها، ورأى أن حياة الحرية والاستقلال هى الحياة الحقة التى يجب أن يحياها الحكيم، وهذه الحياة لن يجدها الإنسان إلا فى المجتمع الخالى من القوانين والدساتير الوضعية.

ونظرا ديوجينس إلى هذه القوانين على أنها من الأوضاع المصطنعة التى تضع فروقا مختلفة بين الناس، لذا فهى كالأشياء الضارة التى لا يستقيم المجتمع فى ظل العمل بها[2] . من هذا المنطلق دعا الكلبيون إلى أن المكان الصحيح للإنسان ليس هو مدينة ما أو دولة ما بل هو العالم أجمع حيث لا قانون ولا دستور ولا نظام ومنها يصبح الإنسان مواطنا عالميا. ورفض الكلبيون العيش فى مجتمع متحضر وطالبوا بالعودة إلى حالة الفطرة والحياة البدائية[3] .

وأكد الرواقيون على هذا الاتجاه الذى ينادى بالتمسك بقانون الطبيعة ذلك القانون العام الذى يحكم العالم كله، وهذا القانون الطبيعى هو أساس فلسفتهم الأخلاقية والسياسية ، فالمبدأ الأساسى للأخلاق الرواقية بصفة عامة هو الحياة وفقا للطبيعة ذلك المبدأ الذى وضعه أتباع زينون، بينما كان مطلب زينون هو الحياة فى اتساق وانسجام مع الذات وصاغ كليانتس هذا المبدأ فى صورة أخرى حيث ذهب إلى أن الطبيعة المشتركة العامة هى الأساس الذى ينبغى أن تتوافق معه حياة الإنسان ، أما كريسيبون فقد كان أكثر تحديدا لهذا المبدأ حيث ذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية هى التى يجب أن تتوافق معها الحياة[4] .

---

(1) M.Untresteiner: The Sopgists, Trans by . Kfreeman Blackwell . Oxford , 1954. P. 330.

(2) D. Leartius: Op. Cit Vi. P.65

(3) Ibid p. 72.

(4) E. Zeller. Outlines of The History Greek Philosophy. P. 219. وأيضا د. محمد على أبو ريان: المرجع السابق، حـ٢، صـ٢٨٨.

And see also D. Leartius: Op Cit , Vii. P.87

وتتحقق السعادة متى استطاع الإنسان العيش فى وفاق مع طبيعته الإنسانية، لكن هذا لا يعنى الحبس عن حياة الصحة والشرف والممتلكات او كل ما من شأنه أن يؤدى إلى لذة، فالسعادة الحقة والحياة الفاضلة ليست فى اللذة، بل فى التحرر من الهموم والاستقلال الباطنى والسيادة على الذات لأن الحكيم هو وحده الرجل الحر دون سائر البشر وهو الحاصل على البهاء والغنى والسعادة، وسائر الفضائل الأخرى فضلا عن كمال المعرفة، وهو الملك الحق والسياسى الحق والشاعر النبى، وهو متحرر تماما من الرغبات والمطالب الذاتية ومن الحزن واللذة، وهو الصديق الوحيد للآلهة ، وفضيلته لا يمكن أن يفقدها ، وسعادته دائمة أبدية كسعادة زيوس كبير الآلهة. أما الجاهل أو الطائش فإنه سيئ تماما وأحمق وعبد وليس فى إمكانه فعل أى خير أو شىء طيب[1] .

ولاحظ بعض الرواقيين أن هذا التمييز الجامد بين الفاضل والشرير فى حاجة إلى التعديل ، لذا فإنهم فى نظريتهم عن معنى الخير ميزوابين ثلاثة أنواع من الأشياء:

(أ)الأشياء التى تتفق مع الطبيعة، ومن ثم فإن لها قيمة ويجب أن تطلب لذاتها وأن تفضل على غيرها- (ب) الأشياء المعارضة للطبيعة، ومن ثم فهى ليست لها قيمة ويجب اجتنابها. (جـ) الأشياء التى ليست لها قيمة أو ما هى ضد القيمة أى أشياء ليست خيرا أو شرا بذات [2] . بهذا يتضح ان الأخلاق الرواقية قامت على أساس التوافق مع القانون العام. سواء كان المقصود بهذا القانون الطبيعة بوجه عام، أو الطبيعة الإنسانية، أو الطبيعة العاقلة.

وهذا القانون العام هو أيضا على المستوى السياسى والاجتماعى دستور المجتمع العالمى، الذى يهدى الناس إلى ما يجب أن يفعلوه ، وما يجب أن يتجنبوه، أنه قانون العقل المنزه عن الخطأ ، وهو ملزم لكل الناس حكاما ومحكومين على السواء، وهو قانون الإله. وقد عبر كروسيبوس(٢٨٠- ٢٠٧ ق.م) عن ذلك فى

---

(1) E. Zeller: Op. Cit, P. 221.

(2) Ibid , p. 220

وأيضا د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، جـ٢ ص ٢٣١ .

فاتحه كتابه عن القانون بقوله: " إن القانون هو الحاكم المسيطر على أعمال الآلهة والناس جمعيا، ويجب أن يكون هو الموجه والحاكم والمرشد لما هو شريف وهو الفيصل فيما هو حق، وما هو باطل وهو الذى يهدى كل الكائنات بطبيعتها إلى ما يجب عمله ويمنعها عما لا يصح عمله[1] .

والدولة العالمية في ظل هذا القانون العام والمشترك بين الناس جميعا لا تعترف بحدود معينة، أو قانون وضعى معين أو حكومة معينه، وجميع الناس فى هذه الدولة أسرة واحدة تجمعهم رابطة واحدة وهى رابطة الأخوة[2] . ورابطة العقل الذى هو عام ومشترك بين الجميع [3] . فالإنسان لو نظر إلى كيانه العاقل على أنه جزء من الكون وجب عليه الالتزام بالعمل من أجل الجميع لأنه على علاقة قرابة مع كل الكائنات العاقلة فى الطبيعة فهم متشابهون معه فى الجنس ومتساوون معه فى الحقوق. وهذه المساواة قائمة على أساس أن الجميع يخضعون لقانون واحد، وينتسبون لشرف عقل واحد لذا فكل البشر أخوة فيما بينهم وهم مواطنون لنفس الدولة وأعضاء فى جسد واحد.

وهذا ما يؤكد عليه مرقس وأريليوس الإمبراطور الرومانى والفيلسوف الرواقى- حيث ذهب إلى أن الناس جمعيا لهم من العقل أنصبة متساوية وهم من أجل ذلك ينزعون إلى الاجتماع ، ذلك لأن الموجودات كلما سمت منزلتها زاد تماسكها وقوى تضامنها، فينبغى إذًا على الناس بحسب قانون الطبيعة أن يتعاونوا أوثق تعاون فى سبيل العمل المنتج المثمر والخير الأسمى بدون النظر إلى الاختلاف فى اللون أو البيئة، لأنهم رغم اختلافهم فى هذه الأمور متفقون فى جوهر العقل،

---

(١) جورج سابين: تطور الفكر السياسى، جـ٢- ص ٢٢٠.

(2) H. Sidgwick : Outlines of the History Of Ethics . Macmillan And Limited Co fifth Edition New York , 1902. P. 82.

(٣) دعى هيراقليطس(٥٣٥ أو ٥٤٠ ق. م) قبل الرواقيين بسنوات طويلة إلى التمسك بهذا القانون العام المشترك بين الجميع وحث الناس على اتباعه ، ومن أقواله فى هذا الصدد" ينبغى أن يتبع الناس ما هو مشترك" القانون"......" ويقول أيضا:" إن هؤلاء الذين يتكلمون بالعقل يجب أن يتمسكوا بما هو عام ومشترك للجميع ، وهو القانون العام أو الإلهى الذى تستمد منه جميع القوانين البشرية وهو قانون واحد عام يحكم الجميع...."
See. J. Burnet: Early Greek Philosoph. 3 rd, London. 1920 Heraclitus, frags, 98. 98, 100 p. 139-140

وهو ما يجعل بينهم قرابة تفوق كثيرا ما يفهم من القرابة الدموية أو العرقية أو اللغوية لأنها قرابة تقوم على شرف الانتساب إلى عقل واحد[1].

والعقل كقانون عام للمجتمع العالمى يتطلب منا أن نضع المصلحة العامة فوق جميع اهتماماتنا الخاصة، وأن نضحى بالأنانية والذاتية من أجل المصلحة العامة، ونعمل على رفاهية وسعادة الآخرين كما نحاول ذلك لأنفسنا. وأن نشارك فى الحياة الاجتماعية كمواطنين فى هذا العالم تربطنا رابطة الأخوة والتسامح، وننبذ النظرة الضيقة للعالم التى تتمثل فى التعصب لقوميتنا، حتى أعداؤنا فإنهم طبقا لروح هذا القانون العام فهم معنيون بمساعدتنا وتسماحنا[2]. وهذا ما يؤكد عليه مرقس أوريليوس بقوله: " إن الناس إذا كانوا يأتون الشر ويسيئون إلى غيرهم فذلك فى الحقيقة على الرغم منهم، ولأنهم يخطئون فواجب علينا أن نبين لهم خطأهم أو نتحمل إساءتهم" ولهذا يرى الفيلسوف الإمبراطور إنه إذا أخطأ إنسان فينبغى علينا أن نلتمس له المعذرة، وأن نكون به مترفقين، فالرفق كما يقول فيلسوفنا فعال قوى الأثر فى النفس بشرط أن يكون بريئا لا يشوبه نفاق[3].

والصداقة والزواج عند الرواقيين من أهم صور المشاركة فى الحياة الاجتماعية، لذا أولوا لهما اهتماما كبيرا معارضين بذلك المثل الأعلى للمدرسة الكلبية– العيش فى عزلة بعيدا عن الناس– فكل الناس أصدقاء طبيعيون بعضهم لبعض، والزواج من ضروريات الحياة ويجب أن يقوم به المرء فى ظل روح أخلاقية نقيه[4]. ويؤكد ابكتيتوس على ضرورة هذه المشاركة فى الحياة الاجتماعية بقوله" على الرغم من أننا فى مقدورنا أن نهتم بشىء واحد فقط ولا نكرس أنفسنا إلا لشئ واحد فحسب، فإننا بالأحرى يجب أن نختار الاهتمام والمشاركة فى أمور كثيرة، ونرتبط ارتباطًا وثيقا بما نملك من عقار، وبالأخ، والصديق وبالطفل، وبالرقيق..."[5].

---

(1) E. Zeller: Op. Cit , p. 221

(2) Frank. Thilly: A History of Philosophy , Revised by: L .Wood, George Allen & Unwin L T d, London: P.139.

(3) د. عثمان أمين: الرواقية، ص ٢٨٣.

(4) Frank Thilly : Op. Cit, p. 140

(5) Epictetus: Op. Cit Vol. II. B. 5, CH 2, P. 50

أيضا– ريكس وورنر: فلاسفة الأغريق، ترجمة: عبد الحليم سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٨٥ ص ٢١٤.

الحرية والمساواة:

كانت دعوة الرواقية إلى الحرية والتحرر من العبودية دعوة أخلاقية في المقام الأول موجهة للحث على حياة الفضيلة والحكمة فكلما تمكن المرء من التصرف باستقلال، اقترب من عالم الحرية عالم الحكمة، ومن ثم تبدو قيمة الحرية عند الرواقيين في كونها القيمة العليا التي ترتبط بحياة الحكمة، فالحكيم وحده هو الحر من الآلام والأسى، وهو الحر لأن لديه القدرة على التصرف باستقلال.

ويتساءل ابكتيتوس عن جوهر الحرية قائلا: ما الذى يجعل المرء متحررا مما يعوقه، ويجعله سيد نفسه، إنه التحرر الباطنى تحرر الإرادة من كل الأشياء التى لا تخصها، ومن كل الأشياء التى تؤلمها، إنها أيضا التحرر من الرغبات والشهوات التى تميل إلى حب التملك وفى هذا يقول أبكتيتوس: " الشىء الذى ليس فى استطاعتكم أن تحصلوا عليه أو تحتفظوا به ليس شيئا يخصكم. ابتعدوا عنه، لا تكفوا أيديكم عنه فحسب ، بل قبل كل شىء كفوا عن رغبتكم فيه، وإلا جررتم أنفسكم إلى العبودية وأذللتم رقابكم للأعباء...."[1].

بهذا أكد أبكتيتوس على أن الشىء الوحيد الذى يقع فى مقدورنا هو إرادتنا واستخدامنا لأفكارنا، وأن سعادتنا تتوقف على هذا وحده وكل ما عداه هو محايد إلى درجة أنه لا يكاد يرى أهمية فى التمييز بين المرغوب فيه وما لا تجوز الرغبة فيه[2].

وأود الإشارة إلى أن هذا المفهوم الأخلاقى لحرية الإرادة كما وصفه أبكتيتوس لا يمكن أن يصل إليه عامة الناس فهو أعلى مستويات الحرية لا يدركه إلا الحكماء بعد جهد أخلاقى كبير وثقة فى الذات واستبعاد سقوط الإنسان فى الرزيلة أو العبودية، ولعل هذا ما كان يدركه أستاذه لوكيوس أنايوس سكنا(حوالى ٣ ق. م – ٦٥ م"، الذى كان على اقتناع بأن الحرية بهذا المفهوم لن تتوافر لأحد من الناس، لذا يئس سنكا من العثور على الحكيم فى هذا العالم، كما يئس من أن يكون هو نفسه هذا الحكيم، لهذا فإن اضطر إلى أن يلطف من شدة القواعد التى تفرض

---

(1) Epictetus: Op. Cit. Vo; . II, B.5 CH3 , P. 58

(2) E. Zeller: Op. Cit. P. 265

على سلوك الأفراد، ولكنه كان جادا في الحفاظ على المبدأ الأساسي للحرية وهو الاستقلال عن كل ما هو خارج عن إرادتنا عن طريق الجهد الأخلاقي[1].

والحرية بمعنى أوسع تعد من أهم دعائم فكرة المجتمع العالمي عند الرواقيين نظرا لأنها ترتبط ارتباطا ضروريا بأخلاقيات هذا المجتمع ، فلا يمكن أن تتحقق الأخوة والمحبة، والتسامح ، والمساواة إلا في ظل الحرية، والتحرر من براثن العبودية وتملك الإنسان لأخيه الإنسان.

من هذا المنطلق كانت الدعوة إلى الحرية موجه أيضا لمناصرة تحرر العبيد خاصة وأن الرق في هذه الآونة كان قد تزايدت أعداده و اشتدت مساؤه كنظام إجتماعي قائم بالفعل، كما أن الوضع الاجتماعي لطبقة الرقيق والقائم على التفرقة بين الناس يتعارض تماما مع الدعوة الرواقية إلى وحدة الجنس البشري كما يتعارض وضع هذه الطبقة مع أخلاقيات ومبادئ المجتمع العالمي مبدأ المساواة بين الناس جميع الناس لهذا اهتم الرواقيون بتحرير العبيد تحقيقا للمساواة.

فقد عالج سنكا مشكلة الرق بروح مشبعة بالعطف والرحمة والعدالة والتفاني في إنصاف طبقة شاء لها القدر أن تكون مغلوبة على أمرها[2]. وله في هذا الصدد نصوص خالدة تنطوي على أسمى المعاني الإنسانية يقول سنكا: " لقد أعجبني ما سمعته ممن يترددون عليك ، إن بينك وبين عبيدك أنسا وألفة ، إنه لأمر جدير بحكمتك وثقافتك، إنهم عبيد لكن بشر، إنهم عبيد لكن أخوه، إنهم عبيد لكن أصدقاء متواضعون ، إنهم عبيد لكن مثلنا مثلهم، لو لم ننس أن الدهر مسلط علينا وعليهم ولذلك فإني لا أتفق مع أولئك الذين يستقبحون تناول الطعام مع عبيدهم. لماذا؟ لا الشيء إلا لأنه تقليد كله كبرياء يقضي بأن يقف ويحيط بالسيد في أثناء طعامه جيش من العبيد فيأكل أكثر مما يطيق ويحشو معدته المتمددة بجشع لا حد له..... " [3].

---

(1) Henry Sidgwick : Op. Cit, p. 99. and see also: E .Zeller: op. Cit, p. 268.

(2) Pedersen T. E.Stoic Phil osophy and the Concept of The Person" an Essay in :" the Person and The Human Mind b" The Clarendon Press, Oxford 1990 . p 134

(3) سنكا: رسائل في الأخلاق إلى لوكيليوس، ترجمها عن الأصل اليوناني وعلق عليها، الأب منصور مستريح الفرنسيسكاني، المركز الفرنسيسكاني للدراسات الشرقية، القاهرة سنة ٢٠٠٠ م الرسالة السابعة والأربعين ١-٣ ص ٥٥- ٥٦.

وواضح من هذه النصوص أن سنكا لا يعترف بهذه الفروق التقليدية بين السيد والعبد، ويرى أن هذه الفروق ما هى إلا تقليد جائر وظالم، فأيا كان العبد فهو بشر وصديق وأخ.

ويرى سنكا أن العبودية لا يمكن أن تنفذ إلى قلب الإنسان، لأن الجزء الأسمى من الإنسان لا يتأثر بها، وأن السيد إنما يتحكم فى الأجسام ويعتبرها ملكًا له، أما العقل فهو طليق لا تقف دونه حواجز ولا تقوى على كبته حتى أسوار السجن التى تحتبسه، ولذا فهو ينطلق لتحقيق الأعمال الكبرى ويطير إلى اللانهاية فى صحبة الرفيق الأعلى . إن الجسم هو الشىء الذى يوقعه الحظ فى يد سيد من السادة يشتريه ويبيعه، أما ذلك العنصر الكامن داخل الإنسان فلا يمكن استرقاقه، وكل ما يجئ منه فهو حر لأننا لا نستطيع التحكم فى كل شىء كما لا يمكن إرغام الأرقاء على تنفيذ كل ما يطلب إليهم فهم لن يطيعوا أوامر تعطى لهم ضد الحق والخير ولن يمدوا يد تساعد على ارتكاب الجريمة [1] .

وذهب سنكا إلى أنه فى معاملة العبد ينبغى ألا نراعى إلى أى مدى نستطيع أن نعمل دون أن يلحقنا العقاب، بل نراعى ما تقتضى به طبيعة الحق والعدالة، وكلاهما يأمرنا بأن نعامل حتى المسجونين والعبيد بالرفق والحسنى. وعلى الرغم من أن لكل كائن حى أمورا لا يجوز ارتكابها فى معاملة الإنسان، لأنه من نفس طبيعتك.. وعلى كل إنسان أن يعمل فى سبيل سعادة الأكثرية فإن لم يتيسر فليعمل فى سبيل سعادة الأقلية وإن لم يتيسر ففى سبيل سعادة جيرانه، وإن لم يتيسر فلنفسه[2] .

وكان أبكتيتوس أيضا من أشد المهتمين بقضية الرق وتحرير العبيد، وكانت دعوته إلى الحرية صدى لما وقع فيه من أسر العبودية فى حياته الأولى لذا كان من الطبيعى أن يتكلم عن الرق ويثير حوله الشكوك والاعتراضات ويرفعه عن الإنسانية بكل ما أوتى من قوة الحجة ووضوح البرهان ويتساءل من هم الرقيق؟ إنه إنسان

---

(1) دليل بيرنز : المثل السياسية ، ص ١٠١- ١٠٢ .

(2) ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة ص ١٦٨.

يشارك فى العقل والإرادة ومن ثم فهو كائن فليس من رقيق طبيعى إلا ذلك الكائن الذى يشارك فى العقل وفى الإدارة[1] .

وأكد أبكتيتوس على حرية الروح شأنه فى ذلك شأن أستاذه سنكا وعدها أعظم متاع فى العالم، حيث يقول فى هذا الصدد: " فى وسعك أن تقيد جسدى بالأغلال، فى وسعك أن تجوعه، وفى وسعك أن تقتله أيضا. ولكن ليس فى وسعك أن تمس بضرر أو أذى الجزء الجوهرى عندى ألا وهو نفسى الخالدة[2] .

ونادى أبكتيتوس بالمساواة بين الجميع ورفض التفرقة القائمة بين الناس على أساس الجنس ، فالجميع أخوة سادة كانوا أم عبيدا ويروى لنا عنه مرقس أوريليوس أنه اعتاد أن يقول: " إن الإله هو أب لجميع الناس" ونحن كلنا أخوه، فلا ينبغى لأحد منا أن يقول: " أنا أثينى" أو" أنا رومانى" بل يقول : " أنا مواطن ووطنى هو الكون" [3] .

وحول هذا المعنى ذهب مرقس أوريليوس إلى أن الجميع سواء من حيث العقل أو الخبرة، والكل سواء أيضا من حيث التواجد الفعلى فى الحياة ، فنحن موجودون كما كان الكل من قبلنا فى هذا العالم، والكل سواء من حيث المصير الذى سوف يلاقيه الجميع وهو العودة إلى التراب[4] .

ونادى مرقس أوريليوس بالتسامح والتعاون وذهب إلى أن خير سبيل للانتقام من أحد الناس أن تتجنب مبادلة الشر بالشر فمن فضل الإنسان أن يحب حتى الذين يؤذونه. وهذا المستوى يبلغه الإنسان بأن يدرك بأن الناس جمعيا من أسرة واحدة، وأن أخطاءهم راجعة إلى الجهل وضد إرادتهم[5] .

ورغم موضع مرقس أوريليوس فى الدولة الرومانية إلا أنه كان من أشد المؤيدين للعالمية والداعيين إلى أن الجنس البشرى يؤلف جماعة واحدة وفى هذا

---

(1) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم ، ص ١٥٩ .

(2) Epictetus : Op. Cit , Vol B. 5 , ch 2. P 155

وأيضا : هنرى توماس: المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(3) رسل: المرجع السابق، ص ٤١٧ .

(4) M. Aurelius : OP. CIT . b, 9, p83

(5) ألبرت أشفيتسر: المرجع السابق ص ١٧١ – ١٧٢ .

يقول: " إن مدينتى ووطنى هى روما بمقدار ما أنا أنطونيتوس، أما باعتبارى إنسانا فمدينتى ووطنى هما العالم"[1] .

تلك هى أهم المبادئ التى يقوم عليها المجتمع العالمى عند الرواقيين ، فالعالمية لن تتحقق إلا فى ضوء سيادة القانون العام الذى يخضع له الجميع ، فهذا القانون هو أساس المسارة بين كافة الناس وهو أيضا، أساس الحرية فالقانون الطبيعى لم يجعل بعضا من الناس عبيدا، وبعضهم أحرارا بل الكل أمام هذا القانون سواء.

خلاصة القول: إن الفلسفة الرواقية فى دعوتها إلى العالمية أخذت على عاتقها فى جرأة أن تفسر المثل العليا السياسية بحيث تناسب الدولة العالمية أو العظمى . فقد رسمت الخطوط العريضة لفكرة أخوة إنسانية عالمية متحدة فى ظل عدل يتسع لشملهم جمعيا. ثم إنها قدمت إلينا النظرة التى تقول : إن الناس متساوون بالطبيعة رغم اختلافهم فى الجنس والمرتبة والثروة. و أصرت على أنه حتى الدولة العالمية- وهى فى ذلك ليست أقل من المدينة- إنما هى اتحاد أخلاقى يقتضى أدبيا من رعاياه أن يخلصوا له، وليس مجرد أن ينتزع طاعتهم بالقوة القاهرة. ومهما حاولت أساليب السياسة هدم هذه الأفكار الخاصة بما ينبغى أن تكون عليه العلاقات الإنسانية، فإنها ستظل جزءا لا يمكن حذفه أو اقتلاعه من المثل العليا السياسية عند شعوب أوربا[2] .

---

(1) M. Aurelius: Op. .cit: B. 11 P. 109. 1861 .

(2) جورج سباين: تطور الفكر السياسى، ك٢ ، ص ٢٣٠- ٢٣١.

" خاتـمة"

مما سبق يمكننا استخلاص أهم النتائج الآتية:

١-جاءت الدعوة الرواقية إلى العالمية دعوة أخلاقية نابعة من الواقـع الفعلـى للحيـاة الإنسانية آنـذاك، وتعبـيرًا عمـا يـدور بذهـن الإنسـان العـادى فـى تلـك الفـترة، وتحليلا صادقا لكثير من القضايا الهامة التى تدارسوها.

٢- يؤكد بعض الباحثين على أن دعوة الرواقيـة إلى العالميـة لم تتعـدى كونـها فكـرة أخلاقية يصعب تطبيقها على أرض الواقع، لكن هذا الرأى فيما نـرى هـو تقليـل مـن قيمـة هـذه الدعـوة وتأثيرهـا فـى الأحـداث السياسـية والاجتماعيـة آنـذاك فقانون الإمبراطورية الرومانية اسـتمد معظـم تشـريعاته مـن المبـادئ الرواقيـة كمـا كانت مواقف السادة من العبيد الذين أعتقوا الكثير منهم لخير شاهد علـى تعـدى الدعوة الرواقية مرحلة اليوتوبيا السياسية.

٣- كانت الدعوة الرواقية إلى العالمية وتبنـى مقولـة وحـدة الجنـس البشـرى تجديـدا فلسفيا نادرا فى العصـر الهللينسـتى حيـث نـدرة الأصالـة والتجديـد، والميـل إلى التوفيق وإحياء المذاهب السابقة وقد كـان هـذا التجديـد الرواقـى علـى المسـتويين الأخلاقى والسياسى.

ويتجلى هذا التجديد فيما يلى:

- لم يعد الإنسان يرى حياة الفضيلة والحكمة فى العزلة والبعد عن الناس، بـل فـى المشاركة والتعاون مع الجميـع. فكـل النـاس فـى العالميـة الرواقيـة تربطـهم رابطـة أخلاقيـة عقليـة واحـدة وهنـا نلمـح تحـولا واضحـا للفلسـفة الأخلاقيـة علـى يـد الرواقيين، ومن الذاتية والمركزية إلى العالم الخارجى، أو من الأنا إلى الآخر، حيث أصبحت قيمة الأنا تتوقف على مدى ترابطه واعترافه بـالآخر ولا يتـم هـذا إلا فـى ضوء المشاركة والحب، فبالحب يرتبط الأنا بـالآخر، وبالمشـاركة ينتظـم المجتمـع. ولعل هذه الأفكار الأخلاقية الرواقية عن المشاركة والحب كقيمة تربط بـين مواطنـى العالم تكاد تشابه إلى حد كبير مع ما جـاء فـى كثـير مـن فلسـفات القيـم المعـاصرة

خاصة قيمة الحب والمشاركة عند ماكس شلير وإن كان الحب عند الرواقيين مبدأ وليس عاطفة.

- حررت الفلسفة الرواقية الإنسان من النظرة الضيقة للعالم التى تتمثل فى التشدد والتعصب العرقى، وعدم الاعتراف بالآخرين وغير ذلك من أشكال العنصرية التى أكدت عليها فلسفتى كل من أفلاطون وأرسطو السياسية، كما حطمت الفلسفة الرواقية فى دعوتها حول التسامح والأخوة والمساواة. وكانت فى ذلك سابقة على الديانة المسيحية التى أكدت على سمو منزلة هذه المعانى الأخلاقية.

- أكدت الفلسفة الرواقية فى دعوتها إلى العالمية على كثير من المبادئ السياسية الهامة التى لم تكن معهودة من قبل فى الفلسفات السابقة عليها خاصة عند أفلاطون وأرسطو. من هذه المبادئ حق الحرية للجميع ، للسيد وللعبد، فليس هناك عبد بالطبيعة وسيد بالطبيعة كما ذهب إلى ذلك أرسطو، بل الجميع أحرار حتى فى ظل القيود التى يمكن ان تفرض من الخارج على الجسد. ومن هذه المبادئ أيضا المساواة بين الجميع، فليس هناك من هو أرقى وأعلى من الناحية العقلية، ومن هو أدنى وأقل كما ذهب إلى ذلك أيضا أرسطو بل الجميع على درجة واحدة وذوو أنصبة متساوية، فالجميع سواء لأن العقل عند الرواقيين أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما قال ذلك ديكارت فى العصر الحديث. وأخيرا العدالة، فهذا المبدأ حق متوافر للجميع طالما أن القانون السائد هو القانون العام الذى يخضع له الناس كافة، والذى يحقق المساواة بين الجميع.

ولعل هذه المبادئ الرواقية هى نفس المبادئ التى نادى بها فلاسفة الثورة الفرنسية فى العصر الحديث أمثال: جان جاك روسو، وهلفشيوس، وكدروسيه، فالثورة الفرنسية قامت على ثلاث مبادئ هى: العدالة ، الحرية، المساواة.

٤- ألهمت الدعوة الرواقية إلى العالمية كثيرا من المفكرين والفلاسفة على مر العصور، خاصة فى العصر الحديث، أفكارا وآراء ومشروعات سياسية حول الوحدة والعالمية والسلام مثل مشروع كانط للسلام الدائم، ومازالت هذه الدعوة الرواقية إلى العالمية حلم يراود مفكرى وفلاسفة القرن الحادى والعشرين خاصة فى ظل هذا العالم الذى تحكمه قوة واحدة ويهيمن عليه قطب واحد، كل هذا يجعل من هذه الدعوة الرواقية دعوة أخلاقية على جانب كبير من الأصالة والمعاصرة.

المصادر والمراجع

أولا : المصادر:

أ- المصادر المترجمة إلى العربية:

..........(١) محاورة بروتاجوراس، ترجمها إلى الإنجليزية. بينامين جوبت، تعريب محمد كمال الدين يوسف. مراجعة د. محمد صقـر، دار الكتـب العربـى للطباعة والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٧.

أفلاطون(٢) : محاورة الجمهورية، دراسة وترجمة. د. فؤاد زكريا، الهيئـة المصريـة العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٥

هومـيروس(٣): الإليـاذة، نقلـها إلى العربيـة. عنـبره سـلام الخـالدى، دار المعـارف القاهرة سنة ١٩٤٧.

.......(٤) الأوديسا، ترجمة. درينى خشبه، دار الهلال، القاهرة سنه ١٩٧٠.

سنكا(٥) : رسائل فى الأخلاق إلى لوكيليوس، ترجمـها عـن الأصـل اليونـانى وعلـق عليـها الأب. منصـور مسـتريح الفرنسيسـكانى، المركـز الفرنسيسـكانى للدراسـات الشرقية، القاهرة سنة ٢٠٠٠.

ب- المصادر المترجمة إلى الإنجليزية:

Aristotle (6) The Politics , I anslated With Introduction by. E. Barker. Oxford University . Press, 1981.

Aurelius. M(7) The Meditation , trans. By: J. Collier The Walter Scott Pubilshing , Co., LTD, London 1922.

Epictetus (8) Discourses , trans. By: E. Carter , Published by: J.M. Dent& sons LTS, London, 1910.

Laertius D. (9) Lives of Eminent Philosophers , trans. By: R. D Hicks, Vol II, The Loeb Classical Library Willian Heinmann LTD . London, 1980.

Plato(10) Laws , Dialogues of Plato, Trans. Into English with Analyses and Intro , by: B. Jowett, vol. IV. Oxford at The Clarendon Press , Book 5, 1892.

ثانيا: المراجع :

أ- المراجع العربية:

أبوريان(د. محمد على)(١): تاريخ الفكر الفلسفى،" الفلسفة اليونانية"، الجزء الثانى أرسطو والمدارس المتأخرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، سنة ١٩٧٤.

اشفيتسر(ألبرت)(١٢) فلسفة الحضارة ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، مراجعة الدكتورزكى نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، سنة ١٩٦٣.

الأهوانى(د. احمد فؤاد) (١٣): فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى، الطبعة الأولى ، القاهرة سنة ١٩٥٤.

الخشاب(د. مصطفى)(١٤) الاتجاه نحو العالمية، مطبعة لجنة البيان العربى، القاهرة ١٩٥٠

-(١٥) المذاهب السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، القاهرة ١٩٥٣

الطويل(د. . توفيق)(١٦) الفلسفة الخلقية نشاتها وتطورها، دار النهضة العربية الطبعة الأولى، القاهرة سنة ١٩٦٧.

أمين(د. عثمان)(١٧) : الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية ، ط٢، القاهرة، ١٩٥٩م .

باركر (أرنست) (١٨) النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول. ترجمة لويس اسكندر مراجعة د. محمد سليم سالم، موئسة سجل العرب، القاهرة سنة ١٩٦٦ .

برهيية(اميل)(١٩) تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثانى، ترجمة. جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت سنة ١٩٨٢.

بيرنز(دليل)(٢٠) المثل السياسية، ترجمة . لويس اسكندر، راجعة .د محمد أنيس مؤسسة سجل العرب، القاهرة سنة ١٩٦٤.

توماس (هنرى)(٢١) أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة مترى أمين، راجعة د. ذكى نجيب محمود، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٤

جونز(أ. هـ م)(٢٢) الديمقراطية الأثينية، ترجمة د. عبد المحسن خشاب ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٧٦.

دى بورج(و. ج) (٢٣) تراث العالم القديم، الجزء الأول، ترجمة ، زكى سوس، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار الكرنك، القاهرة سنة ١٩٦٥.

ديورانت(ول)(٢٤) قصة الحضارة، الجزء الثانى من المجلد الأول، ترجمة . د. محمد بدران، الإدارة العامة لجامعة الدول العربية، القاهرة بدون تاريخ.

رايلى(كاڤين)(٢٥) الغرب والعالم، الجزء الثانى، ترجمة د. عبد الوهاب محمد الميسرى راجعه د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة عدد ٩٧ الكويت سنة ١٩٨٦.

رسل(برتراند)(٢٦) تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول" الفلسفة القديمة" ترجمة د. زكى نجيب محمود، ،اجعه د. أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة سنة ١٩٦٧.

ريڤو(البير)(٢٧) الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، أبو بكر زكرى، مكتبة دار العروبة، القاهرة سنة ١٩٥٨.

سارتون(جورج)(٢٨) تاريخ العلم، الجزء الثانى والثالث، ترجمة لفيف من العلماء تحت إشراف د. إبراهيم مدكور، دار المعارف القاهرة بدون تاريخ.

سباين(جورج)(٢٩) تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، والثانى، ترجمة حسين جلال العروسى، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل عثمان، دار المعارف، القاهرة بدون تاريخ.

ستيس(وولتر)(٣٠) تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة د. مجاهد عبد المنعم ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٨٤.

فخرى(د. ماجد)(٣١) الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبروقلس، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت سنة ١٩٩١.
فنيلى(م.إ)(٣٢) عالم أوديسيوس، ترجمة ، د. حلمى عبد الواحد خضرة مراجعة د. محمد سليم سالم، دار نهضة مصر، القاهرة سنة ١٩٦٨.
كاسيرر(أرنست)(٣٣) الدولة والأسطورة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، مراجعة أحمد خاكى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥.
كرسون(أندية)(٣٤) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د. عبد الحليم محمود، أبو بكر زكرى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة سنة ١٩٤٦.
مطر(د. أميرة حلمى) (٣٥) الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٦٨.
وونر(ريكس)(٣٦) فلاسفة الإغريق ، ترجمة د. عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٥.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

Benn, A.w.(37): A History if ANCient PhilosophyK Vol. Z Watts and co, London , 1972.

Burnet .J(38) : Early Greek Philosophy , 3rd ed , London 1920.

Freeman .K.(39): Ancilla to the Presocratic Philosophers Basil Blackwell, Oxford, 1948.

Fuller .B.A.G (40) History of Greek Pholilosohy , Revised by Sterling Mcomurin , Oxford , Ibh, Publishing Co, New Delhi 1955.

Gomperz. The (41) Greek Thinkers , vol. 2 Trans , by. GG. BERRY, John Murray , London , 1949.

Guthrie (W. K. C) (42) : The Sophists, Cambridge , University Press, New York , 1988.

Kaufmann. W.(43): Philosophic Classics, Basic Texts Selected, vol I, Prentive Holl, U.S.A, 1961.

Kerferd. E.B,(44) The Sophistic Movement, Cambridge university Press, London, 1984.

Pedersen T.E.(45) Stoic Philosophy and the Concept of The Person" an Essay in:-" The Person and the Human Mind" , ed by:- Ch. GILL, Clarendon Press Oxford, 1990.

Ross S.W.(46) Aristotle , London Methume & Co. Ltd, Reprinted, 1971.

Sidgwick . H.(47) Outlines of the History of Ethics, Macmillan And Co., Limited fifth Edition, New York, 1902.

Tarn. W.W.(48) Alexander the Great, Cambridge University Press, 1948.

Thilly .F.(49) A History Of Philosophy, Revised by: L. Wood, George Allen & Unwin LTd, London 1951.

Untresteiner: M,(50) The Sophists , Trans by. K. Freeman Basil Blackluell. Oxford, 1954.

Zeller: E.(51) Outlines of The History of Greek Philosophy, Translated , by: L .R. Palmer, Kegan Paul , Co., LTD London. 1931.

مفهوم الفضيلة عند سينيكا

لاقت الفلسفة الرواقية فى عصر الإمبراطورية الرومانية[*] قبولا واسعا أكثر مما كانت عليه فى العالم اليونانى، فقد حظيت بإعجاب وتقدير مختلف طبقات الشعب الرومانى إلى درجة أنها ضمت بين أبرز ممثيلها بعض السياسيين البارزين، وأصبحت فلسفتهم الأولى التى يجدون فيها ملاذهم الحقيقى فى عصر شديد التعقد والانحلال، فهى تقوم على الآداب الإنسانية، وتضم شمل الأسرة، وتثبت النظام الاجتماعى، وتدعو إلى سيطرة المرء على نفسه، وتجعل حياته رهن تصرفه.

ويرجع هذا التغلغل القوى للفلسفة الرواقية داخل المجتمع الرومانى إلى ملاءمة تلك الفلسفة لطبيعة العقلية الرومانية آنذاك، فالرجل الرومانى كان يميل إلى الناحية العملية أكثر من التأمل والتفكير، حيث كان يتجنب البحث فيما وراء الطبيعة، ويرى أن ذلك من المطالب الميئوس منها، لذا كان يهتم فى المقام الأول بالبحث العملى ودوافعه ومبرراته.

وانطلاقا من الفهم الواعى لطبيعة الرجل الرومانى، ناضل فلاسفة المدرسة الرواقية فى هذا العصر نضالا جديا من أجل إيجاد أخلاق ذات عمق واتساع تهتم بالناحية العملية أكثر من البحث النظرى، وترتبط بالواقع الفعلى لحياة الرجل الرومانى، وتحقق إشباعا لعقليته العملية[1].

لذا فقد نظروا نظرة واقعية إلى طبيعة الإنسان وتحليل جوانب ضعفه وقوته، واهتموا بتحليل الصراع الداخلى الذى قد يؤدى إلى الأمراض والأزمات الخلقية، وكانوا أكثر مرونة فى التعامل مع احتياجات الإنسان ورغباته الأساسية [2].

(*) يطلق على تلك الفترة من تاريخ تطور الفلسفة الرواقية، مرحلة الرواقية المتأخرة أو الرواقية الحديثة أو اللاتينية، وتمتد من القرن الأول الميلادى حتى الوقت الذى أغلقت فيه المدارس اليونانية عام ٥٢٩ ميلادية: راجع: د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٧١، ص ٤٦.

(1) البرت أشفيتر: فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، مراجعة د" زكى نجيب محمود" المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت، ص ١٦٥.

(2) د. عثمان أمين: المرجع السابق، ص ٢٢٠.

وتمثل فلسفة سينيكا(*) نموذجا حيا لهذا النضال الحثيث من جانب فلاسفة الرواقية اللاتينية على المستوى الأخلاقي، فقد حدد لنفسه ميدان الأخلاق ليكون الميدان الرئيسي الذى ينطلق منه في جميع دراساته الفلسفية، واهتم بمحاولة تقديم فلسفة ذات طابع عملى قائمة على ممارسة الفضيلة(**) أكثر من السعى وراء الجوانب النظرية، ودعى إلى الفلسفة بوصفها وسيلة لاكتساب الفضيلة وممارستها، وسعى إلى مجابهة المشكلات الأخلاقية والأمراض الخلقية التى أصابت مجتمع

(*) هو لوكيوس أنايوس سينيكا "Lucius Annaeus Seneca" المعروف غالبا بـ سينيكا الصغير Seneca The Younger ، فيلسوف سياسى وروماني وكاتب تراجيدى في العضر الفضى للأدب اللاتيني. ولد في العام الثالث قبل الميلاد في قرطبة بأسبانيا، وهو الابن الثانى لـ ماركوس لوكيوس أنايوس سينيكا البلاغى المعروف بـ سينيكا الأكبر Seneca The Elder.

ولأنه كان طفلا مريضا فقد أخذته عمته إلى روما ليتعلم فيها، وهناك تدرب على البلاغة، ودرس الفيثاغورية الجديدة، وتشرب تعاليم المدرسة الرواقية. وفى ظل توجيه والده وعمته بدأ حياته العملية محاميا. وحوالى عام ٣٧ م كاد أن يقتل نتيجة للصراع مع الإمبراطور كاليجولا الذى صفح عنه، لأنه يعتقد أن سينيكا المريض لن يحيا طويلا.

وفى عام ٤١ أقنعت مسالينا زوجها الأمبرطور كلاوديوس بنفى سينيكا إلى كورسيكا بتهمة الفسوق مع جوليا ليفيليا، وقضى فترة ثمانى سنوات في المنفى منكبا على در[illegible] الفلسفية وكتب أثناء تلك الفترة المواساة (Consolations)

وفى عام ٤٩ استدعته أجريبنيا زوجه كلاوديوس الجديدة ليكون معلما لأبنها درميتيوس الذى أصبح فيما بعد الأمبراطور نيرون، وقد تأثر نيرون في السنوات الأولى من حكمه بآراء سينيكا، ولكن بعد فترة فقد سينيكا تأثيره على نيرون، وتفرغ في عام ٦٢ لكتاباته الأخلاقية.

وفى عام ٦٥ كانت نهايته المأساوية بعد اتهامه بالاشتراك في مؤامره ضد الأمبراطور نيرون، الذى أمره بالانتحار دون محاكمة فعلية.

See: Seneca the Younger. The Free Emcyclopedia . on Line . http: LL en . Wikipedia Org / Wiki / pp. 1-2 Dote .22 Jul 2004.

(**) الفضيلة Virtue كلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية Virtus، وهى المقابل اللاتينى للكلمة اليونانية ( ) Arete والفضيلة عموما هى التميز أو التفوق Excellence ، وإذا طبقناها على البشر فهى صفة طيبة في طبيعة الإنسان. والكلمة اللاتينية Virtus تعنى حرفيا Manliness = الرجولة، القوة، الشجاعة والعزم. وهى من كلمة Vir أى إنسان (رجل) لأنها بالمعنى الذكورى وكانت تشير في الأصل إلى الفضائل الخاصة بالرجال في الحرب مثل الشجاعة والقوة.

See: Virtue . From Wikipedia . The Free Encyclopedia. Online. http:// en . Wikipedia Org/ Wiki . p. 1 Dote. 20 Jul 2004 .

زمانه[١] . الذى أجاد فى وصف بقوله : " حشد من الوحوش الكاسرة، ولكن الوحوش فيما بينها وديعة فلا ينهش بعضها بعضا. أما البشر فلا شأن لهم غير أن يمزق واحد الآخر"[٢] .

من هذا المنطلق تبدو أهمية هذه الدراسة حول مفهوم الفضيلة عند سينيكا، وهى تبدو كذلك إذا ما أخذنا فى الاعتبار المكانة التى احتلتها الفضيلة بين الدراسات الرواقية، فقد كانت محور اهتمام فلاسفة هذه المدرسة عبر مراحل تطورها، كما كانت موضع تحمس الرواقيين إلى درجة التشدد الذى أفضى فى النهاية إلى العديد من المفارقات، الانتقادات الحادة التى وجهت للمدرسة الرواقية.

وتهدف هذه الدراسة إلى تقديم صورة واقعية لما آلت إليه أخلاق الفضيلة أو أخلاق الواحد الضرورى إذا ما صح التعبير، فى عهد الإمبراطورية الرومانية على يد سينيكا ومعرفة التطورات التى لحقت بالمثالية المتشددة التى قال بها الرواقيون السابقون، والتى تتمثل فى كيفية اكتساب الفضيلة وكيفية التعامل مع الخيرات الموافقة للطبيعة، فى ضوء الواجب الرواقى الذى أخذه سينيكا على عاتقه، وفى ضوء يأسه من العثور على الحكيم[٣] . صاحب الفضيلة الكاملة التى تكفى نفسها بنفسها.

---

(١) أبدى سينيكا من ضروب التشاؤم واليأس فى كثير من المسائل التى تتعلق بالحياة السياسية والاجتماعية فقد استولى عليه الرعب من تطرف كاليجولا ونيرون، وآلاف غيرهما من الرومان فى نزعتهم الفردية وفى الجرى وراء شهواتهم.

انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: د. محمد بدران، المجلد السادس، الجزء العاشر، (الحضارة الرومانية) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ٢٠٠١، ص ١٨٠.

(2) Seneca: Moral Essays. Vol .. 1. (On Anger) . Trans. By. John W. Bascore. Harvard University Press. London. 1994. Book 2. Viii. 10. P. 183.

وايضا: إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثانى، الفلسفة الهلينستية والرومانية، ترجمة. جورج طرابيشى، دار الطليعة ، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢١٢.

(٣) لم يدع سينيكا نفسه أنه حكيم، بل ذهب إلى أنه فى تقدم نحو الحكمة، وعلى الرغم من أن الطريق إلى الفضيلة يسهل إيجاده، إلا أن حياة من يطأ هذا الطريق صراع مستمر مع الشهوات والأخطاء.

See: Henery Sidgwick : Outlines Of The History Of Ethics. 5th ed .Macmillan and Co Limited.London. 1902- p. 99.

وسوف أقدم ذلك من خلال قراءة متأنية لأعمال سينيكا الفلسفية(*) التى عالج فى معظمها مفهوم الفضيلة بطريقة مستفيضة جدا إلى درجة التكرار الملئ بالأمثلة المتعددة حول الفكرة الواحدة.

وتبدو إشكالية هذه الدراسة متمثلة فى مجموعة من التساؤلات الهامة منها:

١-هل استطاع سينيكا أن يخفف من المثالية الرواقية المتشددة بشأن الفضيلة؟

٢-هل تمكن من تخليص الفضيلة الرواقية من المفارقات التى لحقت بها على يد الرواقيين الأوائل؟

٣-هل استطاع أن يقدم للرجل العادى ذى الثقافة المتوسطة، وصاحب النية الحسنة أساس يقيم عليه سلوكه فى الحياة، أم ظل محافظا على ما ذهب إليه الرواقيون السابقون عليه خاصة كريسيبوس بشأن أنه لا إمكانية للبشر فى الوصول إلى الفضيلة الكاملة باستثناء رجلين مثل سقراط وديوجنيس الكلبى، أما بقية للبشر فهم من سيء الأخلاق؟

٤- ما حقيقة موقف سينيكا من القضايا التى تتعلق بماهية الفضيلة الرواقية وطبيعتها وأهم سماتها؟

وقد تناولت الإجابة على هذه التساؤلات من خلال مجموعة من الأطر الهامة التى عالج سينيكا من خلالها مشكلة الفضيلة، بدءا من الإطار العام للفضيلة الذى يتمثل فى رؤية سينيكا لها باعتبارها الخير الأسمى أو الخير الوحيد الشريف، وأنها الغاية الحقيقية التى يهدف إليها الإنسان باعتباره كائنا عاقلا يتميز عن بقية الكائنات الطبيعية بالعقل، ومن هنا فلا معنى عند سينيكا لرؤية الخير الأسمى فى ضوء اللذات الحسية. مرورا بوحدة المعرفة والفضيلة ويتمثل هذا الإطار فى رؤية سينيكا للفضيلة فى ضوء معرفة ما يجب أن نفعله وما يجب أن نتجنبه، وما لا يجب أن نفعله ولا أن نتجنبه. ومرورا كذلك بماهية الفضيلة ويتمثل هذا الإطار فى

(*) من أهم أعمال سينيكا الفلسفية رسائل فى الأخلاق إلى لوكيليوس Epistulae Mora; Ad Lucilium سجل فيها عصارة عقله وحصيلة عمره، ويبدو أنها وضعت فى ثلاثة أجزاء، وما لايقل عن ٢٢ كتابا أو بابا، وصلنا منها الجزء الأول؛ ويضم الرسائل من ١-٨٨، والثانى؛ ويضم الرسائل من ٨٩- ١٢٤، والثالث، مفقود.

راجع: الأب منصور مستريح الفرنسيسكانى: مقطفات من رسائل الأخلاق إلى لوكيليوس للحكيم سينيكا: المركز الفرنسيسكانى للدراسات الشرقية والمسيحية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٨

رؤية سينيكا لها فى ضوء سلامة العقل وموافقته لطبيعته الذاتية والكونية بعد تغلبه على الصراع مع الانفعالات والأهواء وألامراض المختلفة. ثم انتهاء بوحدة الفضيلة وكمالها ويتمثل هذا الإطار فى رؤية سينيكا للفضيلة فى ضوء الخير الواحد ذى الجوانب المتعددة، الذى يتساوى مع ذاته على الرغم من تعدد صوره، كما أنه كامل لا يقبل النقص أو الزيادة ولا يمكن أن يفقده الحكيم متى وصل إليه.

أما عن المنهج المستخدم فى الدراسة فهو المنهج التحليلى المقارن، نظرا لأنه يتناسب مع طبيعة هذه الدراسة التى تقوم على تحليل مفهوم الفضيلة عند سينيكا ومقارنة آرائه بآراء الرواقيين السابقين عليه.

والله ولى التوفق .....

أولا: الفضيلة هي الخير الأسمى:

تنهض الأخلاق الرواقية على قاعدة عامة مؤداها أن الواجب الأول بالنسبة إلى كل كائن طبيعي هو حفظ كيانه قدر الإمكان. ولئن كانت عزيزة البقاء تقتضى من كل كائن أن يسعى باستمرار إلى ما ينفعه ويقيده، فإن الإنسان يميل إلى إدراك طبيعته هو وإلى الاجتهاد فى إنمائها والحفاظ عليها، وهو يتعلم منذ وقت مبكر جدا كيف يميز بين ما ينتمى إليه وما هو غريب عليه، وهو يعتنى بهذا ويحاول الابتعاد عن ذاك. ويتجه هذا الميل فى الناهية إلى العقل حيث يكمن الخير السمى والسعادة الحقيقية التى ينشدها[١].

وقد استخدام الرواقيون كلمة الخير استخدامات كثيرة ومختلفة، لكنها فى النهاية تجتمع حول مفهوم واحد للخير وهو أن أى شىء يكون خيرا إذا كان الإنسان يستمد منه نفعا[٢]. ولما كانت الفضيلة هى الشىء الذى ينتفع منه الإنسان صراحة فإنها هى الخير بالمعنى التام، لأنها تجعل الإنسان يتصرف وفقا لها، وبذلك يحصل على الحياة الخيرة، كما أنها هى الشىء الوحيد الذى يكون المرء فى أفضل ما يكون إذا كانت بحوزته [٣].

وفى هذا الإطار الرواقى لمعنى الخير ،تجلى المفهوم العام للفضيلة عند سينيكا على أنها الخير الأسمى أو الخير الحقيقى، صحيح أنه يستخدم كلمة الخير بمعانى كثيرة مختصرة ومستفيضة لكنها فى النهاية تدور حول نفس المفهوم الرواقى السابق لمعنى الخير، الذى ينحصر بمعناه التام فى الفضيلة.

---

(1) Terence Irwin : A History of Western Philosophy . Classical Thought. Oxford University Press. London . p.
And See Aslo: E Zeller: Outlines of The History of Greek Philosophy. Trans. By L.R Palmer. Revised by. W. Netle. Thirteenth ed. Publication. New York . 1980. P.

(2) Cicero: On Stoic Good and Evil. Definibus 3and Paradoxa Stoicorum. Trans .by. M.R. Wright . Aris & Phillps Ltd. 1991. P. 25.

(3) M. Frede: On The Stoic Conception of The Good. Into(Topics in Stoic Philosophy) Clarendon Press. New York . 1999. On Line. http:// www. Questia. Como/ .p. 73

يقول سينيكا : " من الممكن أن تعرف الخير الأسمى بعبارات متعددة ، ولكن تبقى الفكرة واحدة ، فتعريف الخير الأسمى قد يعطى فى أحد الأوقات بصورة مفصلة ، وفى وقت آخر يكون قاصرا أو محددا ودقيقا. ولكننا سوف نصل إلى نفس الشىء إذا ما قلنا أن الخير الأسمى هو عقل يزدرى حوادث الصدفة، ويبتهج فقط بالفضيلة، أو قلنا أنه قوة العقل على ألا يكون قابلا للهزيمة وأن يكون حكيما بخبرته، ويمكن تعريفه أيضا فى قولنا أن الرجل السعيد هو الذى اتخذ طريق الفضيلة، ولم يعرف سوى الخير الذى يمكنه هو نفسه أن يمنحه لنفسه"[1] .

ويتضح من هذه التعريفات السابقة أن سينيكا يرادف بين مفهوم الخير الأسمى والفضيلة، ويربط بين الفضيلة والجانب العقلى، فالفضيلة على حد قوله هى الخير الأسمى، الجدير بالاحترام ، أو هى الخير الحقيقى وكل ما عداها من خيرات أخرى مختلطة ومشوهة، وفى هذا الخير الأسمى أو الفضيلة تكمن غاية السلوك الإنسانى[2] .

وقد تابع سينيكا الرواقيين السابقين عليه فى حصر الفضيلة فى العقل، لأنه هو الذى يميز الإنسان عن الحيوانات الخرساء على حد تعبيره، لذا يقول: " دعنا نقصر الخير الأسمى على النفس [*] فهو يفقد معناه إذا ما أخذ من أفضل جزء فينا، وأطلق على الجزء السيئ ، أى إذا ارتبط بالحواس، لأنها تكون أكثر نشاطا فى الحيوانات الخرساء، ولابد ألا نضع المجموع الكلى لسعادتنا فى الجسد، فالخيرات التى يمنحها لنا العقل خيرات خالدة لا تفسد"[3] .

---

[1] Seneca: Moral Essays. Vol .2.(On The Happy Life) Trans . BY. John W. Basore, Harvard University Press. London, 1990 IV. 1-2.P.109.

[2] Seneca: And Llucilium Epistulae Morales. In 3Volumes. Trans. By . Richard M. Gummerr. Harvard University Press. London. 1991. (On The Supreme Good) Epistle 4.p.75.

[*] قال الراوقيون إن النفس تتألف من ثمانية أجزاء: الحواس الخمس الطبيعية، والجزء السادس هو الصوت، والسابع هو التناسلى، والثامن هوالجزء الرئيسى الذى يتحكم فى جميع الأجزاء الأخرى، وهو أنبل أجزاء النفس لأنه يقود الأجزاء الأخرى، كما أنه أصل التصور والتصديق والوجدان والاشتهاء، ويطلق عليه اسم العقل.
See: Plutarque. De Placitis Philos . IV. 4.

نقلا عن: د. جلال الدين سعيد ، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعى ، بيروت ، سنة ١٩٩٩، ص ١٠٤.

[3] Seneca: On Virtye as A Refuge From Worldly Distractions. Vol .. 2. Epistle 74. 16. P. 123.

وانطلاقا من هذا المفهوم العقلى للخير الأسمى، انتقد سينيكا بشدة أتباع المدرسة الأبيقورية لاعتقادهم أن اللذة هى الخير الأسمى، وأنها الهدف النهائى لكل أفعالنا [*] ورفض أن تكون الفضيلة نفسها محل اهتمامنا وطلبنا لأنها تحقق لنا اللذة، فهى أسمى من ذلك بكثير.

إننا كما يقول سينيكا لا نتقبل الفضيلة لأنها تبعث البهجة فى نفوسنا، ولكننا عندما نحظى بها تبعث السرور فى تلك النفوس، فالخير الأسمى فى اختيار الفضيلة، وليس هناك شيء آخر يمكن أن نتمناه فليس خارج الكل من شيء، كما أنه ليس هناك نقطة بعد النهاية. لهذا فمن الخطأ السؤال لمَ نسعى وراء الفضيلة؟ أو ماذا نطلب فى الفضيلة؟ إننا نسعى وراءها نفسها لأنها لا تمنح شيئا أفضل منها، فهى جزاء نفسها، وهذا ليس شيئا بسيطا، فما أعظم تلك الخيرات التى تنسب إلى الفضيلة، إنها فى قوة العقل الذى لا يلين وبعد نظره وحريته وانسجامه، فهذه الخيرات ترتبط بالفضيلة لا باللذة، لأننا نطلب الخير الإنسانى لا خير المعدة، فمعدة الحيوانات أكثر سعة"[1].

من هنا دعا سينيكا أتباع أبيقور أن يكفوا عن القول أن اللذة هى الخير الأسمى، أو الخير الوحيد المطلق الذى تسعى إليه جميع الكائنات الحية، وألا يربطوا اللذة بالفضيلة، فهذا إجراء آثم يخدع بعض فئات الناس. فالإنسان الذى اندفع إلى اللذة فى خصم سكره لا يعرف شيئا سوى أنه يعيش باللذة ويعتقد وهمًا أنه يحيا فى فضيلة، لأنه يعتقد أن اللذة لا يمكن أن تنفصل عن الفضيلة.

إن مثل هذا الإنسان كما يقول سينيكا ينخدع فى خطاياه ويظنها حكمة، ويتباهى بما يجب التخلص منه، وليس أبيقور مسئولا مسئولية كاملة عن مثل هذا الفسق الذى يصل إليه مثل هذا الإنسان فى حياة اللذة، ولكن السبب الرئيسى أن الناس يتدفقون إلى الأماكن التى يسمعون فيها مديح اللذة، وقد أحاطوا أنفسهم بالخطيئة" [2].

---

[*] راجع، أبيقور: رسالة إلى مينيسى، ترجمة:د. جلال الدين سعيد، ضمن كتاب، أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت، سنة ١٩٩١ فقرة ١٢٩، ص ٢٠٥.

[1] Seneca: On The Happy Life . IX. 3-4, P. 123.

[2] Seneca :Moral Essays. On The Happy Life . xii. 3-4. P. 129.

ولم يكتف سينيكا بالقول أن اللذة من جملة التفاعلات التى يجب استبعادها أو على الأقل جعلها من الأشياء المحايدة كما قال الرواقيون السابقون عليه، بل سعى فى ربطة بين الفضيلة والخير الأسمى، إلى التأكيد على ان اللذة ليست هى الخير الأسمى، وأن الفضيلة وحدها هى الجديدة بهذا الخير، لذا فقد أقام تفرقة واضحة بين حياة الفضيلة وحياة اللذة، وبين مكانة الفضيلة ومكانة اللذة وفيما تسكن كل منها .

ويتحدث سينيكا طويلا عن وضاعة اللذة واحتقارها من خلال مجموعة من البراهين النظرية على نحو ما فعل أفلاطون فى تحديده لماهية الخير الأسمى[*] ، ولكنه فى هذه البراهين تغلب عليه الناحية العملية أكثر من بناء الأدلة النظرية، مما يكشف لنا عن مدى انشغاله بالجانب العملى من الفضيلة أكثر من الجانب النظرى.

يقول سينيكا مخاطبا صديقة لوكيليوس: " إن أولئك الذين يعلنون أن الخير الأسمى فى المعدة أو البطن– كناية عن اللذة– يرون أنهم وضعوه فى مكان شريف جدا. ولذلك فإنهم يقولون: " إنه من غير الممكن فصل اللذة عن الفضيلة، ويدعون أنه لا يمكن لإنسان أن يحيا فاضلا دون أن يحيا ملتذا، ولا ملتذا دون أن يحيا فاضلا. ولكنى لا أدرى كيف يمكن وضع الأشياء المختلفة فى قالب واحد؟ وما السبب الذى يجعل اللذة غير منفصلة عن الفضيلة؟ هل تعنى أنه لما كانت كل الخيرات أصولها فى الفضيلة، فإنه حتى الأشياء التى نرغبها لابد أن تنشأ من جذورها؟

وإذا كان من المستحيل فصل اللذة عن الفضيلة، فيجب ألا نرى أشياء معينة لاذة لكنها غير شريفة، ولا يمكن أن نرى أشياء شريفة ولكنها مؤلمة ولا يمكن تحقيقها إلا بالمعاناة. إذن فنحن نرى أن اللذة تندرج تحت أدنى مراتب الحياة، ومن ناحية أخرى فإن الفضيلة لا تسمح للحياة بأن تكون حياة شر، كما أن هناك أناس غير سعداء مع أنهم يمتلكون اللذة، وهذا لم يكن ليحدث إذا كانت اللذة نفسها مرتبطة بالفضيلة بلا انفصال.

(*) قارن أفلاطون: محاورة جورجياس فقرة ٤٩٥ أ- ٤٩٩ب، وفى محاورة فيلبيوس فقرة ٤١،٢٤،١٩، ومحاورة بروتاجوراس فقرة ٣٥٦.

أن الفضيلة لا تشترط اللذة ولا تحتاجها أبدا، لأنها شيء سام ومترفع لا يمكن هزيمته، أما اللذة فهي سيء ضعيف وذليل يسكن في الحانات وبيوت الفسق، بينما تسكن الفضيلة شامخة في المعابد. ولسوف تجد اللذة تتوارى بعيدا عن الأنظار وتبحث عن الظلام، بينما يكون الخير الأسمى أو الفضيلة خالدا لا يعرف النهاية ولا يسمح بالندم، لأن الفكر السليم لا يتبدل أبدا"[1] .

ويبرهن سينيكا أيضا على انفصال اللذة عن الفضيلة من خلال فكرته عن كمال الفضيلة، باعتبارها تمثل الخير الكامل أو على حد تعبيره الخير الشريف الذى لا يمكن أن يكون به جزء غير شريف– يقصد اللذة– لأن الخير الأسمى لن يحافظ على كماله إذا احتوى على شيء مختلف عن أجزائه، حتى الفرحة التى تنشأ عن الفضيلة رغم أنها خير، لكنها ليست جزءا من الخير المطلق– الفضيلة– بل هى ليست أكثر من البهجة رغم أنها تنشأ عن أنبل الأصول[2] .

بهذا استطاع سينيكا أن يبرهن على أن الفضيلة هى غاية السلوك الإنسانى، وأنها الهدف الأسمى الذى نسعى إليه، وأنها الخير الأقصى، مهما تعددت تعريفات هذا الخير، ومهما تعددت مجالاته لكننا فى النهاية سوف نصل إلى نفس الفكرة.

وإذا كانت الفضيلة هى الخير الأسمى. فإنها أيضا الخير الوحيد الشريف، الذى لا يعترف بأى درجة أعلى منه على حد تعبير سينيكا، وفى هذا الشأن نلاحظ أن سينيكا لا يزال يردد نفس المبادئ العامة للفلسفة الرواقية التى جعلت من الفضيلة الخير الأوحد، وأن كل ما عداها من الأشياء محايد، لأن الأشياء فى ذاتها وبمعزل عن استعدادنا الداخلى ليست خيرة ولا شريرة.

فالصحة والسعادة والحياة والصداقة والنجاح ليست أشياء خيرة فى ذاتها، ولا المرض والفقر ووضاعة النسب شرورا فى ذاتها، فقيمة الأشياء تتحدد فى كيفية

---

(1) Seneca : On The Happy Life. VI. 1-3. P. 155.

And See Also: On The Conflict Between Pleasur And Virtue. Vol. 3. Epistle. 123. 16. P. 435.

(2) Seneca: On The Happy Life. Xiv. 1-4. P. 131.

تعاملنا معها ورؤيتنا لها[1]. لكن كيف يتم تعاملنا مع تلك الأشياء؟ ألا يحتاج التعامل الأمثل إلى معرفة عقلية بالخير والشر، وذلك من حيث أنه بدون هذه المعرفة لن يكون لدينا مقدرة على التمييز بين ما هو نافع وما هو ضار لنا، وبالتالى نكون فى شرور الرذيلة لا فى خير الفضيلة؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات تقودنا إلى مفهوم آخر للفضيلة عند سينيكا أو على وجه التحديد تقودنا إلى أساس الفضيلة وهى المعرفة أو الحكمة، لأن المعرفة بأمور الخير والشر شرط أساسى للتعامل مع الأشياء فى ضوء الفضيلة.

---

(1) See: Frank Thilly : A History of Philosophy . George Allen & Unwin Ltd... p. 138. And See Also : E Zell er: Op. Cit.. p. 219.

ثانيا: وحدة المعرفة والفضيلة:

رغم مرور ما يقرب من أربعة قرون تقريبا علــى رحيــل ســقراط، ٣٩٩ق.م ، إلا أن فلسفته وتأملاته العميقة فى معنى الحياة، كانت بمثابة مصــدر إلهــام ســينيكا الأول. لذا فقد أحيا سينيكا التوجه السقراطى بالفلسفة نحو المسائل الأخلاقية بصورة قوية تكاد تكون أقوى و أوضح مما كانت عليه لدى صغار الســقراطيين الذيــن مزجــوا بين التعــاليم السوفســطائية والمبــادئ الســقراطية لقد كــان ســقراط بالنســبة لســينكيا الفيلسوف الحق الذى استطاع أن يحول الفكر الفلســفى إلى قواعــد عمليــة وســلوكية، وأصر على أن الحكمة تتمثل فى معرفة الخير والشر والتمييز بينهما[١] .

من هذا المنطلق ذهب سينيكا إلى أنــه إذا كــانت الحيــاة ذاتــها هبــة الآلهــة الخالدة، فإن الحياة الفاضلة هى هبة الفلسفة. فهى التى تكشف لنا حقيقــة الأشــياء الإلهية والأشياء البشرية، وهى التى تعلمنا أن نقدس ما هو إلهى وأن نحــب مــا هــو إنسانى وفيها– أى الفلسفة– تكون كل الفضائل[٢] .

ويرفض سينيكا أى توجه بالفلسفة نحو السفسطة أو الجدل الــذى لا فــائدة لنا منه، وكأنه أراد أن يعلن عن موقفــه الرافــض لــما وصلــت إليــه الفلســفة علــى يــد الشكاك الأكــاديميين[*] فالفلســفة ليســت نظريــة غرضــها تحقيــق القبــول الشــعبى أو الاستعراض والتفاخر، لأنها مسألة حقائق لا مسألة كلمات، ونحن لا نســعى وراءهــا من أجل التسلية أو التخلص من سخط وملل فراغنا ، بل نسعى وراءها لأنها تشــكل النفس وتبنيها، وهى تنظم حياتنا وتوجه سلوكنا، وتوضح لنا ما يجب أن نفعله ومــا

---

(1) Seneca: On The Supreme Good . Epistle 71. 10.

(2) Seneca: On The Part Played by Philosophy In The Progress of Man . Epistle 90.1-2.p. 395.

(*) نازع بعض فلاسفة الأكاديمية فى القرن الأخير قبل الميلاد فى صحة المذهب الرواقى فى المعيار وذهبوا إلى استحالة الوصول إلى أى معرفة يقينة يقينًا مطلقا عن الأشياء بالمعنى الذى قصد إليه الراوقيون فى مفهومهم عن الفكرة التصورية. وكان من أشهر من نادى بهذا الموقف من الأكاديميين فيلون من لا ريسا التلميذ المباشر لكارنياس.

See: E .Zeller: op. Cit.. p. 243.

يجب أن لا نفعله، كما أنها توجه مسارنا عندما نتخبط بين الشكوك وبدونها لا يمكن أن نحيا حياة أمن ووفاق وسلام[1].

لقد كان سينيكا مقتنعا مثل سقراط بأن الفضيلة تفترض المعرفة بالخير أساسا لها فليست الحاجة أو الإرادة إلا بمثابة الدافع للقيام بفعل الخير [*] بينما تتمثل معرفة ما ينبغي أن نفعله وما يجب أن نتجنبه أساس الفضيلة، فالحكمة أو معرفة الخير هي أساس كل الفضائل، لأن الأشياء لا يمكن أن تكون نافعة لنا إلا عندما نحسن استعمالها، بينما تكون ضارة عندما نسيئ استعمالها، ولكي نحسن استعمالها كما قال سينيكا يجب أن تكون لدينا معرفة عقلية عن الخير وهذا ما يقصده من دعوته إلى استعمال العقل في امتلاك الأشياء المفضلة. وإذا فهمنا أن الفضيلة هي الخير النافع لنا، فالعقل إذا أو الحكمة هو ما ينبغي أن نعده كل الفضيلة.

كما أن تحرر النفس وخلاصها من الضروريات التي تقف عائقا أمام الإنسان في طريقة إلى الفضيلة لن يكون إلا في طلب الحكمة لذا يقول سينيكا لصديقه لوكيليوس: " فخذ نفسك إلى الفلسفة إذا كنت تريد السلامة وعدم الاضطراب والسعادة، وإذا كنت تريد أن تحيا في حرية وهذا هو الأهم، فليست هناك طريقة أخرى للوصول إلى تلك الغاية. إن الحماقة يا لوكيليوس وضعية وحقيرة وعبودية لكل أهواء النفس. أما الحكمة فهي الحرية الحقيقية التي يمكنها أن تبعد عنك هذه الأهواء المتعبة التي تحكمها التقلبات. وهناك طريق واحدة تؤدي بك إلى الحكمة، وهي طريق مستقيمة، فلن تضل فيها، فاشرع فيها بخطى ثابتة، وإذا كنت تريد أن تصبح جميع الأشياء تحت سيطرتك، فضع نفسك تحت سيطرة العقل، فإذا أصبح

---

(1) Seneca: On Philosophy. The Guide of Life. Epistle 16-3 p. 105

(*) قرر سقراط في محاورة مينون أن الفضيلة هي الرغبة في الأشياء الخيرة والقدرة على الحصول عليها، ولقد أحل سينيكا الحاجة والتمني والإرادة محل الرغبة عند سقراط فهو دائما ما يرادف بين المصطلحات الثلاثة في مواضع مختلفة كما في رسالته.

See: R. W. Sharples : Stoics. Epicureans and Sceptics. Routledge . London . 1996. P. 73.

العقل حاكمك فسوف تحكم كثيرين، ولسوف تتعلم منه ما يجب أن تقوم به، وكيف يجب أن تقوم به ولن تتخبط بين الأشياء"[1].

وإذا كانت الفضيلة هي معرفة الخير أو هي علم الخير فإنها لا تعلم [*] لأن النفس كما يقول سينيكا تحمل بداخلها بذرة كل شيء شريف، وتستحث هذه البذرة على النمو من خلال النصيحة والإرشاد إلى اختيار الخير، فمثلما يحرك النسيم الشرارة فتنمو نارها، فإن الفضيلة تستحث داخل النفس الإنسانية بالنصيحة [**] وعلى الرغم من وجود أشياء معينة في العقل، لكنها ليست متاحة لنا، ولكنها تبدأ في العمل بمجرد أن تتحول إلى كلمات[2].

ويتضح من هذا أن سينيكا يعول على النصيحة كأساس لتعلم السلوك السليم الذي سوف يتمكن من ممارسة الفضيلة [3]، ولا يمكن أن نلمس النصيحة الخيرة إلا من الفلسفة لأنها هي التي تمنحنا المعرفة الحقيقية بالخير والشر.

يقول سينيكا: " إن الحكمة ليست هي التي تدبر لنا العدة أو الأسوار أو الأدوات المفيدة في الحروب، بل إنها صوت ينادي بالسلام، وهي تدعو البشرية كلها إلى الوفاق، فمسار الحكمة يتجه نحو السعادة، لذا فهي ترشدنا في هذا الصدد وتفتح أمامنا الطريق وتوضح لنا الأشياء الشريرة والأشياء التي تبدو شريرة، وهي تجرد عقولنا من الأوهام الباطلة وتصبغنا بعظمة حقيقية ، ولا تسمح لنا بأن نجهل الفرق بين ما هو عظيم وما هو زائف، وتمنحنا معرفة كل الطبيعة ومعرفة طبيعتها الذاتية"[4].

---

[1] Seneca: On Allegiance To Virtue . Epistle 37. 3-5. P. 255.

[*] استحوذت هذه القضية على اهتمام سقراط وكانت ميدان لأقوى المواجهات مع السوفسطائيين الذين ادعوا أنهم يملكون فن البيان الذي يهدف على تعليم الفضيلة وقد صاغ أفلاطون النقاش حول هذه القضية في محاورة بروتاجوراس(الباحث).

[**] لا يقل دور النصيحة عند سينيكا عن فعل التوليد عند سقراط فكلاهما يستحث ما بداخل النفس من خير على أساس أن النفس مفطورة عليه(الباحث).

[2] Seneca : On The Value of Advice . Epistle 94.29. p. 31.

[3] Seneca: Epistle 90. 26- 28. P. 417.

[4] D. Laertius: Lives of Eminent Philosophers . Trans. By. R.D. Hicks. M.A. William Heinmann Ltd., London . 1970 . Vol. 2. 128. P. 233.

ويحق لنا أن نتساءل هل تكفى معرفة الخير لتحقيق الفضيلة؟

إن الإجابة على هذا السؤال تكشف لنا مدى تكرار سينيكا لنفس المبادئ الرواقية السابقة فهو هنا يتفق مع الرواقيين السابقين عليه فى أن الفضيلة علم وعمل، ويؤكد على أن الإنسان الذى عرف ما يجب أن يفعله وما يجب أن يتجنبه لن يكون حكيما فاضلا حتى تتغير بنية عقله إلى شكل وماهية الذى قد تعلمه [1]. من هنا فإن الفضيلة كما يقول سينيكا: " تنقسم إلى قسمين: التأمل فى الحقيقة، والممارسة أو السلوك الفاضل، والتدريب يوميا يعلم التأمل ، بينما النصح يعلم السلوك، والسلوك السليم يكشف عن الفضيلة ويركن إلى ماهيتها[2] .

إن وضوح الفكرة لا يكفى من وجهة نظر سينيكا لممارسة الفضيلة ، بل لابد من تقوية ما هو خير وترسيخ جذوره بالتأمل اليومى، والمحافظة على تنمية قدرات النفس بالدراسة المستمرة حتى يصبح الاتجاه النبيل فى موضع راسخ، وعلى الإنسان أن يمتحن نفسه ويدقق فيها ويلاحظ بطرق مختلفة ما إذا كان قد أحرز تقدما نحو الفضيلة أم لا [3] .

لأن الفضيلة لا تمنح لنفس ما لم تكن قد تعلمت وتدربت ووصلت إلى الكمال بالممارسة الدائبة[4] . فلا يكفى فقط أن نحتفظ بالأشياء النبيلة فى الذاكرة بل لابد من ممارستها عمليا،لأنه ليس سعيد من يعرف فقط بل السعيد من يعمل بما عرف ومن هنا فإن الفضيلة علم وعمل[5] .

وفى ضوء هذا التلازم بين المعرفة والفضيلة تكون الأخيرة حكما صائبا لا ينحرف حول ما ينبغى أن نفعله وما يجب أن نتجنبه، ومن خلال هذا الحكم الصائب سوف نتعامل مع الأشياء الخارجية التى تحيط بنا، يقول سينيكا: " إذا

---

(1) Seneca: On The Valu Of Adivice. Epistle 94.48. p. 43.

(2) Ibid... 45-46. P. 14.

And See Also : Seneca: On The Philosopher's Task. Epistle 64. P. 441.

(3) Seneca: On Philosophy . The Guide of Life . Epistle 16. 1-2. P. 103.

(4) Seneca: On The Part Played Philosophy In The Progress of Man . Epistle 90. 46. P. 431.

(5) Seneca : On The Disseases of Soul . Episte 75.7.p.141.

كانت الفضيلة تسكن بداخل الإنسان فإنه سوف يتغلب على كل الشدائد، وسوف تحمل اسم الخيرات عندما تجعلها الفضيلة الداخلية جديرة بالاحترام ، لأن الفضيلة هى التى تساعدنا فى التغلب على الحظ السيئ والسيطرة على الحظ الطيب[1] . وهى التى تعلمنا أن جميع الخيرات متساوية ما كان منها من اختيارنا أو ما قد فرض علينا من الخارج، وهى أيضا التى تصدر أحكاما على كل شىء، ولكن لا شىء يحكم عليها، لذا فهى معيار الخير والشر، حيث إن كل الأفعال التى تكشف فيها الفضيلة عن نفسها خير، بينما تكون الأفعال التى تتم بطريقة مخزية بعيدة عن الفضيلة ولابد أن تكون شرا، فليس هناك خير بدون الفضيلة[2] .

من هذا المنطلق تابع سينيكا فى موقفه من الخيرات المحايدة الرواقيين السابقين عليه ، فهؤلاء قد فرقوا فى نظرية الخيرات بين أنواع ثلاثة من الأشياء المحايدة أخلاقيا(أ) الأشياء الموافقة للطبيعة والتى تعتبر ذات قيمة وهى مرغوب فيها وتفضل لذاتها وليس كوسيلة لشىء آخر. (ب) الأشياء المعارضة للطبيعة وهى الأشياء لا قيمة لها وينبغى اجتنابها. (جـ) وأخيرا الأشياء التى لا هى بذات قيمة ولا هى بغير قيمة وهى الأشياء المحايدة بالمعنى الدقيق[3] .

لكن سينيكا قد نسب للأشياء المحايدة أهمية تفوق ما كان يمكن لهم أن يولوه إياها[4] . وربما أراد بذلك أن يخفف من حدة المثالية الرواقية لتلائم المطالب الدنيوية التى كان يسعى إليها الرجل الرومانى خاصة وأنه كان واعيا بالميول والرغبات الإنسانية التى لا تخلو من الميل إلى المتعة واللذة.

لذلك رغم معارضته القوية ورفضه القاطع أن تكون اللذة هى الخير الأسمى، وأنها ليست ذات قيمة فى ذاتها، لكنه اضطر إلى قبولها على أنها نتيجة لنشاطنا

---

(1) Seneca: On The Supreme good . Epistle 71. 6-8.p. 77.

(2) Ibid... 21-32. P. 87.

(3) E. Zeller : Op. Cit... p. 222.

(4) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول(اليونان والرومان) ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، سنة ٢٠٠٢، ص ٥٧١ .

And See Also: B. A. G. Fuller : A History of Philosophy . 3 rd Edition . Oxford & IBH Publishing Co.. New Delhi. 1955. P. 266.

بشرط أن يكون هذا النشاط من النوع الصالح أى الموافق للطبيعة(*) ، فالسلوك الصائب هو وحده الذى يحقق الرضى الحق والإشباع الصحيح، ومن ثم تكون اللذة نتاجا ثانويا للفضيلة(1) .

إن هذا الموقف لا يتناقض مع ما قاله سينيكا عن الفضيلة إنها الخير الوحيد، لأن الفضيلة هى يدة الموقف فى التعامل مع أى من الأشياء التى قال عنها إنها محايدة، فاللذة إذا ما كانت ضرورية يجب أن تسير فى ركب الفضيلة ولا يكون ذلك إلا بالاعتدال فى اللذات الموافقة للطبيعة وعدم الإفراط فيها.
فعندما تقود الفضيلة طريق الإنسان فسوف تكون كل خطواته فى مأمن، لأن فيها يسكن الاعتدال ، وعدم الخوف من الإفراط، وإذا كان بعض الناس يرون أن السعادة فى المزج بين اللذة والفضيلة، فإن هذا يشترط أن تكون الفضيلة هى التى تقود اللذة(2) .

يقول سينيكا: " دع الفضيلة تمضى أولا، ودعها تكون هى المعيار أو المثل الأعلى، وسوف تحصل على اللذة أيضا، إلا أننا يجب أن نسيطر عليها، فأحيانا يتوجب علينا أن نخضع لتوسلاتها، ولكن الذين يتركون للذة زمام أمورهم، يفقدون كلاهما، لأنهم يفقدون الفضيلة، ولا يمتلكون اللذة، بل هى التى تتملكهم، وهم إما أن يعذبوا بقلتها، أو يموتون بفرطها(3) .

ويبدو اعتراف سينيكا بأهمية الخيرات المحايدة واضحا فى موقفه من الثروة أو المال(*) ، فالمال يمكن استخدامه من أجل غايات خيرة(1) . لذلك إذا جاء

(*) كان كليانتس (٣٣١- ٢٣٢ ق.م) من أشد الرواقيين الذين عارضوا أن يكون للذة أى مكان بين الأشياء الموافقة للطبيعة قد أيد رأيه بعض من الرواقيين.
See: E. Zeller: Op. Cit ., p. 219.

(1) A.A. Long: Stoic Studies . Cambridge University Press. London. 1990. P. 28.

(2 Seneca: On The Happy Life . xiii. 4-5. P. 133.

(3) Ibid .. xiv- 1. P. 135.

(*) كانت ثروة سينيكا كبيرة جدا فقد ضاعف ما ورثه عن أبيه من ثروة باستثمارها استثمارًا استعان عليه فيما يبدو بمضبه الرسمى وعلمه الواسع. وإذا كان لنا أن نصدق ديو فإنه كان يقرض المال لأهل الولايات بربافاحش أثار الفزع والفتنة فى بريطانيا حين فاجأ مدينيه فيها بطلب أمواله البالغ قدرها ٤٠,٠٠٠,٠٠٠ سسترس، ويقال أن=

فليس من الحكمة أن ننبذه نبذا، بل ربما كان من ضعف الرجل أن يعجز عن احتمال الثروة، إذ أن الثروة محنه ينبغى عليه أن يجتازها بكرامة، إننا ينبغى أن نقتنى المال بشرط ألا نتركه يستعبدنا، وإذا ضاع منا لم تذهب نفوسنا عليه حسرات[٢] .

وهكذا يتضح أن استخدام المال وغيره من الأشياء المفضلة يجب أن يتم فى ضوء العقل أو المعرفة العقلية بأمور الخير، لأن كل شخص لا يستخدم العقل فى امتلاكه لهذه الخيرات، فإنه لن يحتفظ بها طويلا، لأن النعيم نفسه، إذا لم يتحكم فيه العقل ، فإنه يتغلب على ذاته، وإذا وثق الإنسان فى الخيرات الزائلة فإنه سوف يحرم منها سريعا[٣] .

إنه من الأفضل كما يقول سينيكا أن نتبع فى تعاملنا مع الخيرات طريق الفضيلة ، فمن خلالها سوف نصل إلى الهدف الأسمى، الذى تكون فيه الأشياء الممتعة والأشياء الشريفة شيئا واحد. وسوف تكون هذه الغاية ممكنة إذا فهمنا أن هناك نوعين من الأشياء: أشياء ننجذب إليها مثل الغنى والجمال واللذات وهذه هى الأشياء الممتعة والتى تتملقنا، وأخرى ننفر منها كالموت والألم والفقر والعار، لذلك يجب أن ندرب أنفسنا بحيث نتجنب الرغبة فى الأشياء الأولى ونتحرر من الخوف من الأخرى. ولنحارب بطريقة عكسية، فلنبتعد عن الأشياء التى تتملقنا وننهض بأنفسنا لملاقاة الأشياء التى تهاجمنا[٤] .

=ثروته بلغت ٣٠٠,٠٠٠.٠٠٠ سسترس أى ما يعادل ٣٠,٠٠٠.٠٠٠ دولار أمريكى. انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد السادس، جـ١٠، ص ١٧٧.

وأيضا : برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ك١، الفلسفة القديمة، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مراجعة د.أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧، ص ٤١٢.

(١) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ، ص ٢٣٧.

(٢) Seneca: On The Philosophr' s Mean. Epistle 5.

نقلا عن : د. عثمان أمين: المرجع السابق ، ص ٢٣٧.

(٣) Seneca: On Virtue As A Refuge From Worldly Distraction. Epistle 74. 18-19.p. 125.

(٤) Seneca: On The Conflict Between Pleasure and Virtue. Epistle . 12-13. P. 433.

هكذا تبدو أهمية الأشياء المحايدة فى حديث سينيكا عنها، واعترافه صراحة أنها يمكن أن تكون خيرات إذا ما تم استخدامها فى ضوء العقل، ولكن هل معنى ذلك أن سينيكا يؤمن بفكرة الحياة المختلطة على نحو ما فعل أفلاطون [*] التى تجمع بين اللذة والحكمة والعقل؟

الواقع أن سينيكا لا يفضل السعى وراء هذه الأشياء المتعة ولا يحبذ أى خير آخر غير الفضيلة لأنها لا تعانى من أى فراغ بداخلنا يجب أن نشغله بأشياء أخرى، كما أنها عندما تملك النفس تزيل الإحساس بأى خسارة دنيوية فهى وحدها كافية[1] . أما الأشياء المفضلة فيصفها بأنها أشياء ثانوية وضئيلة، ولا يمكن الخير الحقيقى فيها، بل الخير الحقيقى فى الفضيلة[2] .

جملة القول أن المعرفة العقلية هى المعيار فى الحكم على الأشياء، وأن هذه المعرفة لا يمكن أبدا أن تنفصل عن الفضيلة، لذا قال سينيكا: " إن الفضيلة فى العقل السليم المتزن والمنسجم مع ذاته، وهذا يفضى بنا إلى الحديث عن جوهر الفضيلة الذى يتمثل فى سلامة العقل وتوافقه مع ذاته.

(*) راجع أفلاطون: محاورة فيليبوس، فقرة ٢٥٩ .

(1) Seneca: Epistle 74. P. 131.

(2) Ibid.. 17-19.pp. 123- 124.

ثالثا: ماهية الفضيلة:

في ضوء أهمية المعرفة أو الحكمة كأساس للفضيلة كما أوضحت ذلك سابقا تتجلى ماهية الفضيلة عند سينيكا في مدى صحة النفس وسلامة العقل، فالإنسان لا يمكن أن يوصل إلى ماهية الفضيلة وأن يحيا حياة سعيدة إلا بعد أن يتغلب على ما يعوق حرية العقل وانسجامه ووفاقه مع الطبيعة، ويمنعه من تحديد قيمة الأشياء.

ولا فرق عند سينيكا بين الوفاق مع الطبيعة الكونية أو الوفاق مع الطبيعة الذاتية للعقل، لأن العقل الإنساني على حد تعبيره جزء من العقل الإلهي موضوع في جسد بشري[1] . لذا فالتوافق والانسجام مع الطبيعتين العامة والخاصة بمعنى واحد[*]

يقول سينيكا: " لن نضيف شيئا هنا إذا قلنا أن الحكمة الحقيقية في عدم البعد عن الطبيعة وتشكيل أنفسنا وفقا لقانونها ونمطها، وهذا مذهب يتفق عليه كل الرواقيين، فالحياة السعيدة هي الانسجام مع طبيعتنا، ولا يمكن الوصول إليها إلا عندما يكون لدينا عقل صائب متمكن من سلامته وشجاعته، منتبها لكل المزايا التي

---

(1) Seneca: On Various Aspects Of Virtue. Epistle 66. 12. P. 11.

(*) كان المبدأ الأساسي عند الرواقيين بصفة عامة هو العيش وفقا للطبيعة، أما القول بأن خلفاء زينون كانوا أول من صاغ هذا المبدأ، بينما كان مطلبه هو مجرد الحياة في اتساق مع الذات، فإنه يبدو بعيدا عن الاحتمال، حيث أن ديوجينس اللايرسي يقول عكس ذلك تماما. أما إذا كان الجديد المختلف هو أن كليانتس ذهب إلى أن الطبيعة التي ينبغي أن تتوافق معها الحياة هي الطبيعة المشتركة، وأن كريسيبوس رأى أنها الطبيعة العامة وعلى الأخص الطبيعة الإنسانية. فإن كل هذا ليس إلا تعديلات لفظية لا أكثر على مبدأ العيش وفقا للطبيعة.
See : E. Zeller: Outlines. P. 219
يقول ديوجبينس اللايرسي:" قال زينون في كتابه عن الطبيعة الإنسانية إن أسمى غاية يصبوا إليها الإنسان هي العيش وفق الطبيعة ولما كانت الطبيعة تقود إلى الفضيلة، كان العيش الملائم لها ملاءما للفضيلة أيضا. ويرى كليانتس نفس الرأي في كتابه عن اللذة وبوزيدونيوس. وقال كريسيبوس في الباب الأول من كتابه عن الغايات إنه لا فرق من الكل. ولذا فإن الغاية القصوى هي أن يعيش على مقتضى الطبيعة، لأن طبائعنا لا تعدو أن تكون أجزاء من الكل. ولذا فإن الغاية القصوى هي أن يعيش المرء وفق الطبيعة، أي وفق طبيعة الشخصية والطبيعة الكلية على حد سواء".

See: D. Laertius : Op . Cit.. Vol. 2.p. 193.

تزين الحياة بلا حب زائد لأى منها، بمعنى أن يكون مستخدما لهـا لا عبـدا تحـت سيطرتها[1] .

فالواقع أن الرواقيين السابقين على سينيكا ذهبوا إلى أن الوصول إلى الفضيلة يتم فجأة بعد التخلص من الانفعالات واستبعادها حيـث ينتقـل الإنسـان مـن فسـاد الأخلاق إلى كمالها[2] . ولقد ترتب على هذا القول كثير من المفارقات لعل من أهمـها أنه لا وسط بين الفضيلة والرذيلة وأن الناس إما أخيـار فضـلاء وإمـا أشـرار حمقـى، وبالتالى فليس هناك درجات فى الفضيلة لأن من حـاز فضيلـة واحـدة حـاز الفضـائل كلها، ومن كانت به رذيلة واحدة كان من الأشرار والحمقى[3] .

أما بالنسبة لسينيكا فإن الموقـف مـن قضيـة الوصـول إلى الفضيلـة قـد يبـدو مختلفا عن السابقين، ويحمل بعض التناقضات والترددات التى لا مبرر لها لكنه فى حقيقة الأمر لا يذهب بعيدا عما قاله الرواقيـون السـابقون عليـه، فـهو يشـرع كـأول رواقى فى تحديد طريق مختلفة المراتب من اجل الوصول إلى الفضيلة، ويتحدث عـن صفات مختلفة للناس فى السير نحو الفضيلة، لكن هل معنـى ذلـك أنـه استطاع أن يتخلص من المفارقات الرواقية السابقة؟ هـل معنـى ذلـك أن سـينيكا قـال بدرجـات متوسطة بين الفضيلة والرذيلة يمكن أن يكتسبها الإنسان فى سعيه نحو الفضيلة؟

الواقع أن اختلاف مراتب الناس فى الطريق إلى الفضيلة لا يعنى إطلاقا عند سينيكا وجود مراحل متفاوتـة أو فضـائل مختلفـة الدرجـات يكتسـبها الإنسـان مـن مرحلة إلى أخرى، لأن الطريق إلى الفضيلـة فـى حقيقتـه صـراع مـع أمـراض النفس وأهواء العقل من أجل التغلـب علـى الرذائـل والوصـول إلى الفضيلـة الكاملـة. ويظـل المتقدم نحو الفضيلة فى تعداد الأشرار والحمقى رغم أنه يختلف عنهم فى أنه تخلـى عن بعض أخطائه، لكنه لم يكتسب شيئا سـوى مـا تخلـى عنـه مـن الرذائـل، ومـا

---

(1) Seneca: On The Happy Life. Iii. 2-4. P. 107.

(2) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة : د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٤، ص ٣٩٦٠

(3) See: Cicero: On Stoic Good And Evil. Definibus and Paradoxa Stoicorum . pp. 79. 83.

تحلى به من أخلاق مناسبة؟، أو تمسكه بالواجب الأخلاقى، أما الفضيلة فلم يصل إليها بعد.

ويتساءل سينيكا: " هل توجد درجات للفضيلة تلى الرجل الفاضل السعيد؟ ألا توجد هناك مرتبة تلى الفضيلة مباشرة"؟ ويجيب قائلا: " لا أعتقد ذلك، لأن من يتقدم يظل معدودا ضمن الأشرار والحمقى، ولكنه يفصله عنه فاصل طويل، فهناك فواصل مرحلية كبيرة بين من يتقدمون نحو الفضيلة"[1] .

ولعل سينيكا يقصد بهذه الفواصل تلك الأخلاق المناسبة[*] التى يكتسبها المرء فى طريقة إلى الفضيلة، صحيح أنها ليست أخلاق الفضيلة ولكنها كالظل منها، فالاختيار المناسب أو الفعل المناسب كما يقول سينيكا يتفق مع العقل ومن ثم فهو خير، لكن هذا لا يعنى أن صاحبه قد وصل إلى الخير الأول- أعنى الفضيلة-[2] .

ويشير سينيكا إلى مثل هذا الاختيار المناسب فى قوله: " إننى سأفضل التحرر من العذاب على الألم، ولكن إذا ما جاء الوقت وتحتم على تحمل العذاب، فسوف أتصرف بشجاعة وشرف، وكذلك لا أتمنى أن تقع الحرب، ولكن إذا حدثت، فسوف أتحمل الجراح بنبل"[3] .

وينقسم الناس فى طريقهم إلى الفضيلة إلى ثلاث فئات: الفئة الأولى؛ أولئك الذين لم يصلوا بعد إلى مرحلة الحكمة، بل نالوا مكانا قريبا منها، وهؤلاء الناس هم الذين نحوا جانبا بعض الرذائل وتعلموا ما الأشياء التى يجب اعتناقها؟ ولكنهم لم يمارسوا خيرهم عمليا، لكن مكسبهم الوحيد أنهم وصلوا بالفعل إلى درجة لا يمكن الرجوع عنها، ومع ذلك ما زالوا يقفون على أرض غير ثابتة لأنهم أفلتوا من أمراض العقل ولكنهم لم يفلتوا من الأهواء[4] .

---

(1) Seneca : On The Diseass of The Soul. Epistle 75. 8-9.p. 139.

(*) يعد شيشرون أول من أفاض فى الحديث عن أخلاق الواجب، حيث أنه لم يشغل نفسه بأخلاق الفضيلة الرواقية نظرا لصعوبة الوصول إليها، لذا شرع فى بيان ما ينبغى فعله فى ضوء الواجب، وكانت الواجبات الأخلاقية عنده بمثابة الدرجة التالية للفضيلة ولعله استفاد فى ذلك مما قدمه بوزيدونيوس.

(2) Seneca : On The Happy Life. Epistle 92. 11-12.p. 455.

(3) Seneca : On Ill- Health and Endurance of Sufferring . Epistle 64. 4. P. 37.

(4) Seneca : Epistle 75.9.p.139.

أما الفئة الثانية؛ فتتألف من أولئك الذين تخلوا عن أشد علل العقل وأهوائه ولكنهم لا يزالون بعيدا عن امتلاك الحصافة أو الحكمة، لأنهم مازالوا عرضه للانزلاق إلى حالتهم السابقة.

أما الفئة الثالثة؛ فهم فى مأمن من رذائل كثيرة وخاصة الرذائل الكبيرة، ولكنهم ليسوا فى مأمن من كل الرذائل، فلقد نجوا مثلا من الجشع، إلا أنهم مازالوا يشعرون بالغضب، ولم تعد الرغبة الشهوانية تزعجهم لكنهم لا يزال الطموح بنفس حياتهم، وهم إن كانوا يهزأون بالموت، إلا أنهم يرتعبون من الألم[1] .

وبعد أن يتحدث سينيكا عن هذه الفئات المختلفة من الناس على طريق الفضيلة يتناول بالتفصيل انفعالات النفس وأهواء وأمراض العقل التى بقدر التخلص منها والتغلب عليها تكون مكانة الإنسان بين الفئات الثلاثة السابقة، وبالتخلص منها نهائيا تكون سلامة العقل قد تحققت ونال الإنسان الفضيلة.

لقد سار سينيكا فى نفس الاتجاه الرواقى القديم فى رؤيته لانفعالات النفس على انها مصدر الشر الأخلاقى، فقد كان غرض زينون مؤسس المدرسة الرواقية كما يقول ديوجينس اللايرسى أن يجعل الحكيم خاليا من الأمراض، وكان يعتقد أن اضطرابات النفس إرادية تنشأ من رأى وحكم خاطئين ، لهذا فإن الشر الأخلاقى يرجع إلى الفشل فى التصرف وفقا لأحكام العقل وقال بهذا الرأى أيضا كليانتس وكريسيبيوس وبوزيدنيوس الذى تأثر سينيكا به تأثيرا قويا، وقد تحدثوا كثيرا عن انفعالات النفس (*) المناقضة للعقل السوى[2] .

---

(1) Seneca: Epistle 75-13-14.pp.143.145.

(*) قدم الراوقيون قائمة طويلة من الانفعالات، ولكنها جمعيا تندرج تحت أربعة انفعالات رئيسية هى : الرغبة واللذة والرهبة والحزن، ويرجع أولف جيجن أنهم ربما استعانوا فى هذه القائمة بدراسات سابقة عليهم، ربما يعود بعضها للسوفسطائيين.

لمزيد من معرفة تفاصيل هذه القائمة: انظر: أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ص ص ٤٣٢ -٤٣٣ .

And See Also: D. Laertius . Op. Cit.. Vol. 2. Vii. 110. P. 217.

(2) See: D. Laertius. Lives of Eminent Philosophers. Vol. 2. VII. 112-114. P. 219

ولم يكتف سينيكا بتكرار ما قاله الرواقيون السابقون في هذا الصدد، بل لجأ كعادته إلى الشرح الطويل والوصف الشامل للطبيعة أمراض النفس وانفعالاتها وأهواء العقل، وحاول أن يقدم علاجا لتلك الأمراض الخلقية التي تقف عائقا أمام الإنسان في طريقة إلى الفضيلة. ولم يكن سينيكا أول من قام من الرواقيين بهذه المحاولة في، لأن كريسيبوس قد سبقه في هذا الشأن فإليه تنسب أكبر محاولة في تحديد "إجراءات العلاج من الانفعالات اعتمادا على التفرقة بين الوقاية والعلاج كما هو الحال عند الأطباء"[1] . لكن هذا لا يقلل من ما قدمه سينيكا في هذا الشأن لأنه استطاع رسم صورة متعددة الألوان والأشكال للرذائل والأمراض الخلقية التي يجب التصدى لها[2] .

فقد اتخذ من الانفعالات موقفا متشددا كغيره من الرواقيين ، ورفض تماما ما ذهب إليه المشائيون، ورأى أن إحباط الانفعالات واقتلاعها منذ بداية ظهورها أفضل بكثير من التحكم فيها فيما بعد لو سمحنا لها بالظهور.

يقول سينيكا: " لقد كان دائما يثار السؤال عما إذا كان من الأفضل أن يكون للمرء انفعالات معتدلة أو لا يكون على الإطلاق. إن فلاسفة مدرستنا يرفضون الانفعالات والمشاعر والعواطف ، بينما يقول المشائيون بالتحكم فيها. ومع هذا فأنا لا أفهم كيف يمكن لمرض متوسط أن يكون مفيدا ، نافعا. فليست هناك رذيلة بلا عذر ما، وليست هناك رذيلة لا تكون في بدايتها متواضعة معتدلة وسهلة الاسترضاء، ولكن بعد ذلك ينتشر البلاء بصورة أوسع، لذلك إذا أنت سمحت للانفعالات بأن تبدأ فلن تستطيع السيطرة على توقفها ، فكل انفعال يكون في بدايته ضعيف، لكنه يقوى بعد ذلك، لهذا فإن تحبط الانفعال مسبقا قبل بدايته أسهل من توقفه فيما بعد[3] .

ويرى سينيكا أنه من الضروري التخلص من هذه الأخطاء ، ويرفض فكرة السماح لها بالظهور حتى ولو كان ذلك بمقدار قليل يمكن أن أوقفه بعد ذلك، لأن

---

(1) أولف جيجن: المرجع السابق، ص ص ٤٣٥- ٤٣٦ .

(2) إميل برهييه: المرجع السابق، ص ٢١٢.

(3) Seneca: On Self – Control . Epistle 116. 1-3. P. . 333.

الحكيم وحده هو الذى يتمتع بإمكانية التحكم فى انفعالاته متى شاء، لكننا لا نستطيع ذلك ونحن فى طريقنا إلى الفضيلة، ومن ثم فالمقدار القليل من الحزن أو الخوف أو حتى الحب له خطورته مثل الوصول إلى قمة الانفعال(1) .

ويعترف سينيكا بأن التخلى عن الانفعالات والعواطف من القضايا التى أثارت الشكوك ضد الرواقيين على اعتبار أننا مجرد بشر ولا نستطيع أن ننكر على أنفسنا أن نحزن ولو بقدر قليل أو نغضب ولو لفترة بسيطة، ومن الصعب التخلى عن مشاعرنا وعواطفنا إزاء فقدان الأهل والأصدقاء، لذا فليس لدينا المقدرة على الوصول إلى المطلب الرواقى أو إلى مثال الحكيم.

ويرد سينيكا على المتشككين فى إمكانية التخلص من هذه الانفعالات والوصول إلى الفضيلة بقوله: " إن السبب فى ذلك يرجع على عدم الثقة فى النفس، ورفضنا الإيمان بقوتنا، وتعلقنا برذائلنا وتأييدها دائما، وتفضيلنا تقديم الأعذار على التخلص منها. لقد منحتنا الطبيعة نحن البشر قوة كافية، فلو أننا استخدمنا هذه القوة لتخلصنا من كل ما يعوق طريقنا إلى الفضيلة، إن السبب فى هذا الضعف هو عدم الإرادة أو عدم القدرة والتمسك بالأعذار"(2) .

ويعد الغضب (*) من أبرز الانفعالات التى تحدث عنها سينيكا، فقد أوضح ماهيته ومدى خطورته على النفس الإنسانية، وكيفية علاجه والنجاة منه. حيث يعرفه بأنه ينتمى إلى انفعالات الرغبة، وهو عبارة عن الرغبة فى الثأر أو إلحاق العقاب بمن يسيء إلينا. وذهب إلى أن الغضب يخالف طبيعة الإنسان وغاية

---

(1) Ibid.. 4. P. 335.

(2) Ibid.. 6. P. 337.

(*) أفرد سينيكا فى تحليله للغضب مؤلف فى ثلاثة أبواب، سجل فيها غضبة ضد الإمبراطور كاليجولا مما عرضه لخطر الموت ولاستياء الإمبراطور كلاوديوس، وقد برع سينيكا فى وصف ما يعانيه الإنسان عندما يسيطر عليه الغضب فى أعماله التراجيدية، حيث يصور الإنسان الذى تملكه الغضب بلى أنه نار مشتعلة ويتخبط كالمجنون. يقول سينيكا فى وصف غضب ميديا:" هكذا تجرى هنا وهناك فى حركة جنونية وعلى وجهها ملامح غضب مجنون، ووجهها بلون اللهب تسحب أنفاسها من الأعماق"

أنظر: سينيكا: ميديا: ترجمة ودراسة وتقديم:د. عبد المعطى شعراوى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ٢٠٠٢، فقرة ٣٨٥، ص ١٥٥.

وجوده، فالإنسان يعيش من أجل العطف والتعاون بينما يهدف الغضب إلى الدمار، والإنسان يرغب دائما فى الاتحاد بينما تكون رغبه الغضب فى البعد والفرقة[1]. لذا فليس فى الغضب أى شئ عظيم أو نبيل حتى ولو بدا حماسيا[2].

ويحتاج علاج الغضب إلى تدريب جميع الحواس على التحمل والمثابرة، وكذلك محاسبة الحواس يوميا على ما أخطأت فيه يقول سينيكا: " لابد من تدريب جميع حواسنا على التحمل، فهى بطبيعتها تعانى طويلا إذا لم يضعفها العقل، ولابد من استدعائها لتقدم بيانا عن نفسها كل يوم. وقد كان لسكستوس هذه العادة، فعندما كان ينهى يومه ويتفرغ لراحته الليلية كان يسأل نفسه. ما العادة السيئة التى عالجتها اليوم؟ وما الأخطاء التى قاومتها، وفى أى الأعمال كنت أفضل؟ إن الغضب سيتوقف ويمكن التحكم فيه إذا وجد أنه سيقف أمام قاض كل يوم، فهل يمكن أن هناك شيء أكثر تميزا من هذه الممارسة التى تغطى اليوم كله؟ فما أعظمها متعة النوم بعد هذا الفحص الذاتى، ويا لها من سكينة عندما تكون النفس قد مدحت ذاتها أو وعظتها، وعندما يكون الناقد السرى للذات قد عبر عن شخصيته، وأنا أفيد نفسى بهذه الميزة وكل يوم أعرض قضيتى أمام هيئة النفس[3].

ويتضح من هذا مدى شدة إحساس سينيكا بالصراع القائم بين النفس والجسد فى صورة هذه الانفعالات المتعددة، لـ فإن افتعالها يتوقف على مدى سيطرة النفس على الحواس، ولعله فى تصويره لهذا الصراع ومعارضته النفس بالجسد يتفق مع ما قدمه أفلاطون فى هذا الشأن [*]، مع الفارق القوى بينهما فى نظرة كل منهما إلى طبيعة النفس والجسد، فعند أفلاطون تختلف طبيعة النفس وماهيتها عن الجسد، أما عند سينيكا فكلتاهما ذات طبيعة مادية[4]. ولا يجب أن

---

(1) Seneca: Moral Essays. Vol. 1 (On Anger). Book 1.IV. 2-3. P. 165.

(2) Ibid.. B. I. XX. 1-2. P. 165.

(3) I bid.. B. 3. XXXV. 103. PP. .339. 341.

(*) راجع: أفلاطون : محاورة الطيماوس، فقرة ٨٦، الجمهورية، ٤٤١.

(4) لا وجود فى نظر الرواقية إلا للكيان الجسمانى، وكل ما يوجد حقا، أى كل ما يفعل وينفعل وكل ما يؤثر فى غيره ويتأثر به إنما هو كائن جسمانى، ولا تخرج عن هذا النطاق، الأنفس والآلهة وحتى الفضائل. فالنفس جسم ما دامت تحرك الجسم وتؤثر فيه. =

نقلل من أصداء الفلسفة الأفلاطونية فى فلسفة سينيكا، لأن هذه الأصداء باتت يفوق تأثيرها عند سينيكا فى بعض المواقف أصداء المبادئ العامة للفلسفة الرواقية[1] .

ويكشف اهتمام سينيكا أيضا بهذا الصراع مع الانفعالات عن مدى انشغاله بمعالجة أمراض النفس بالممارسة العملية، حيث يعول على محاسبة النفس أهمية كبرى فى التخلص من الأخطاء يوميا، ولعله يشير فى هذا الموقف إلى دور الضمير الإنسانى كقاض تقف النفس أمامه يوميا رغم أنه لم يستعمل لفظة (ضمير) صراحة لكن ربما يكون هو المقصود من ما نطلق عليه(الناقد السرى للذات).

ويتطرق سينيكا إلى الحديث عن أمراض العقل وأهوائه استكمالا لوصفه لمعوقات الطريق إلى صحة النفس وسلامة العقل التى يقوم عليهما جوهر الفضيلة،ويصفها بأنها أمراض شديدة مثل الجشع والطموح الزائد، تطوق العقل وتحاول الاستحواذ عليه بشدة لتكتسب استمرارية مزمنة. ويفرق سينيكا بين الأهواء والأمراض بقوله: " إننا نعنى بالمرض انحرافا دائما فى الحكم على الأشياء، بحيث تبدو الأشياء المرغوب فيها بدرجة متوسطة مرغوبا فيها بدرجة شديدة أو هو التحمس الذائد فى الكفاح من أجل الأشياء المرغوب فيها بدرجة بسيطة أو غير مرغوبة على الإطلاق، أما الأهواء فهى اندفاعات يمكن الاعتراض عليها وهى تكون مفاجئة وشديدة، وهى تأتى هكذا دائما وتستدعى اهتماما بسيطا لأنها قد تسبب حالة من المرض. لذلك فإننا يمكن أن نقول أن أولئك الذين حققوا أكبر تقدم فى الطريق إلى الفضيلة أصبحوا بعيدين عن منال الأمراض[2] .

يبقى لنا هنا أن نتساءل هل يمكن أن يصل الإنسان إلى نهاية الطريق ويحظى بالفضيلة بعد كل هذا الجهد الأخلاقى فى محاربة الانفعالات والأهواء والاندفاعات؟ قد تكون الإجابة المنطقية على هذا السؤال نعم سوف يفوز الإنسان فى

=ويتناول سينيكا مادية الفضيلة فى رسالة كاملة بهذا الاسم ويؤكد فيها على لن النفس جسم، والمشاعر والعواطف والانفعالات كلها أجسام لأنها تؤثر فى الجسم، والفضيلة جسم لأنها خير يؤثر فى النفس والجسم.

See : Seneca: On The Corporeality of Virtue . Epistle 106. 4-9. Pp. 219. 221.

(1) R. W Sharples. Op. Cit.. p. 73

(2) Seneca : On The Diseases of the Soul. Epistle 75. 11-12/ p/ 143.

النهاية بالفضيلة، لكن الواقع بالنسبة لسينيكا عكس ذلك تماما، فهو يضعنا على طريق ليس لها نهاية، طريق التخلى عن الرذيلة لا الفوز بالفضيلة إن جاز التعبير.

إنها دوامه الحياة التى لا تنتهى ولا تخلو من الصراع الأخلاقى من الميلاد حتى الموت. يقول سينيكا: " فكر فى مجموع الشرور التى حولك، وانظر مثلا كيف لا توجد جريمة إلا ولها مثال حولك، وكيف أن الخطايا تسود فى الداخل والخارج. فسوف يمكنك بعد ذلك أن ترى أننا نكسب كثيرا، إذا لم نكن نعد ضمن أقل الفئات فى الطريق إلى الفضيلة[1] .

إنك تقول: " ولكن بالنسبة لى، فإنه فى داخلى أستطيع أن أسمو لفئة أى من تلك وسوف أصل" ، لا أعدك أنك سوف تصل إلى هذا ، فقد أحبطنا مقدما فنحن نسرع نحو الفضيلة ولكن الرذائل تعيقنا [2] .

ومن المدهش حقا أن سينيكا يعود بعد ذلك ويكرر كم هى عظيمة المكافأة التى تنتظرنا إذا ما حطمنا الأشياء التى تعيقنا والشرور التى تلتصق بنا، إذا استطاع الإنسان ذلك فسوف يكون حقا الرجل الحكيم السعيد، صاحب الحكم الصحيح الموثوق به وصاحب العقل المتحرر من كل شر، والذى يعيش فى وفاق مع الطبيعة ويتخذها مرشدا له، لأن العيش فى سعادة هو العيش وفقا للطبيعة، وحيث يوجد الوفاق توجد الفضيلة.

وفى هذه اللحظة التى يمتلك فيها الحكيم الفضيلة لن يعوزه أى شىء، ولن يحرم من أى شىء، وسوف تحدث كل الأشياء وفقا لرغبته، لأن الفضيلة وحدها كافية للعيش فى سعادة لأنها كاملة لدرجة ليس بعدها درجة[3] . وهنا نصل مع سينيكا إلى الحديث عن سمات الفضيلة.

---

(1) Seneca : Epistle 75.. 15. P. 145.

(2) Ibid.. 16. P. 145.

(3) Seneca: On The Happy Life . xv. 1-3.p. 141.

رابعا: وحدة الفضيلة وكمالها:

ناقش الفلاسفة منذ عصر السوفسطائيين مشكلة وحدة الفضيلة ودار السؤال حول إذا ما كان من الممكن أن يكون المرء شجاعا وفاسقا فى نفس الوقت حكيما وظالما معا. وقد كان هناك العديد من الحجج المؤيدة والمعارضة لهذا الموضوع.

وتظهر محاورة بروتاجوراس مدى دفاع سقراط وتأييده لوحدة الفضيلة ضد معارضيه من السوفسطائيين حيث أكد بقوة على أن من يحوز الفضيلة يحوز بهذا كل القيم الأخرى، وأنه لا يمكن حيازة الأخرى بدون حيازة الفضيلة[1] .

وقد تبنت المدرسة الرواقية نفس هذا الموقف السقراطى من مشكلة وحدة الفضيلة وما ترتب عليه من مفارقات ، واتخذت موقفا واضحا منذ بدايتها على يد زينون، حيث حاربت بقوة الرأى القائل بأنه يمكن فصل إحدى الفضائل عن الكل واستعانت فى تأكيد موقفها بالعديد من البراهين النظرية[2] .

وهذا ما يؤكده ديوجينس اللايرسى بقوله: " قال الرواقيون إن الفضائل شديدة الاتحاد، فمن حاز بعضها حازها جميعا ذلك أن الموضوعات التى تدور حولها الفضائل شائعة بينها، على حد قول كريسيبوس فى الباب الأول من كتاب الفضائل[3] . ويقول فى موضع آخر: " لقد أثبت الرواقيون أنه لا وجود وسط بين الفضيلة والرذيلة، بينما قال المشائون بأن التقدم وسط بينهما، وعلى حد قول فلاسفة الرواق، فكما أن قطعة الخشب تكون إما مستقيمة أو معوجة ، فإن المرء يكون أيضا إما عادلا أو غير عادل، ولا يمكنه أن يكون أكثر عدلا أو أقل وكذلك الحال بالنسبة لجميع الفضائل[4] .

وذهب زينون إلى أن التأمل هو المصدر المشترك لكل الفضائل، ورآه كليانتس فى قوة النفس وأرستون فى صحتها، أما بعد كريسيبوس فأصبح الرواقيون يرون عادة مصدر الفضائل قائما فى الحكمة باعتبارها علم الأمور الإنسانية والإلهية. ومن

---

(1) راجع أفلاطون، محاورة بروتاجوراس حيث أنها تدور فى جملتها حول هذه القضية.

(2) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ص ٤١٠.

(3) D. Laertius: Vol. 2. VIII. 127. P. 223

(4) Ibid. VI. 129. P. 233.

الحكمة تفرعت أربع فضائل رئيسية وقد انقسمت الفضيلة الكبرى عندهم وهي التأمل إلى الشجاعة وضبط النفس والعدل. وكان كليانتس قد أحل فضيلة التحمل محل فضيلة التأمل في التقسيم الرباعي للفضائل. وكان رأى أرستون وكذلك كليانتس في الأساس أن الفضائل المختلفة لا تتميز عن بعضها البعض إلا من حيث الموضوعات التى تطبق عليها ويعبر عنها فيها، أما كريسيبوس فإنه اعتبر أن هناك اختلافا كيفيا بين الفضائل[1] .

ولا يختلف موقف سينيكا من مشكلة وحدة الفضيلة وكمالها عما قال به الرواقيون السابقون عليه رغم ما قدمه من تنازلات لتخفيف حدة المثالية الرواقية، تلك التنازلات التى تجلت في قوله بالأخلاق المناسبة أو أخلاق الواجب التى ليست بالفعل أخلاق الفضيلة بل كالظل منها، لكن هذا لم يسمح له بأن يكون في موقف مختلف عن موقف السابقين عليه فيما يتعلق بوحدة الفضيلة. فما زال يردد أنه لا يمكن الفصل بين الفضائل. فقد وافق كريسيبوس على أن الحكمة هى مصدر الفضائل المختلفة ، ومنها تتفرع ثلاث فضائل أخرى هي ضبط النفس، والشجاعة ، والعدل؟ يقول سينيكا: " ولقد قسمنا الفضيلة الكاملة التامة إلى أجزاء: فلابد من كبح زمام الرغبات، وكبت الخوف، والفعل السليم، وقضاء الدين، وبذلك نكون ضمنا ضبط النفس، والشجاعة، والحكمة ، والعدل[2] .

ويضيف سينيكا إلى هذه الفضائل الأربع فضيلة الرحمة كفضيلة خامسة، وتحتل هذه الفضيلة مكانة لا بأس بها بين كتابات سينيكا الأخلاقية، كما أنها تضفى على فلسفته لونا من ألوان العطف والتسامح والإحسان. يقول سينيكا: " إن السعادة الحقيقية تتمثل في إفاضة الأمان على الجميع ، وفي أن يعيدهم المرء للحياة من على حافة الموت، والفوز بالتاج المدنى وذلك بإظهار الرحمة ، فليست هناك أية زينة جديرة بالظهور عند الأمير، أو أجمل من ذلك التاج الذى يمنح له لحفاظه على حياة مواطنيه. فليست الغنائم المسلوبة من عدو مهزوم ، ولا العربات الملوثة بدماء

---

(1) E. Zeller : Outlines. P. 220 .

(2) Seneca: More About Virtue. Epsitle . 120. 11.p. 389.

البرير، ولا الغنائم المكتسبة فى الحروب. إن إنقاذ الحياة عامة هو الاستخدام الأمثل للسلطة[1] .

وقد تظهر الفضيلة بمظهرها التام المتكامل وتمارس بشكل كلى لا انفصال فيه، كما أنها قد تمارس فى نواح أو جوانب متعددة، وهنا يشير سينيكا إلى إمكانية الاختلافات الكيفية بين الفضائل، لكن هذا الاختلاف الكيفى لا يعنى فصل الفضائل بعضها عن بعض، بل تظل رغم ذلك مترابطة باعتبارها صورا مختلفة للفضيلة التامة.

ويحدد سينيكا مظهر الفضيلة التامة المتكاملة فى ضوء طبيعة الخير الأول أو الخير الأسمى الذى يبدو على حد قوله فى النفس التى تتأمل فى الحقيقة، الحاذقة فيما يجب طلبه وما ينبغى تجنبه، وتقييم معايير القيمة وفقا للطبيعة لا وفقا للهوى، النفس التى تتخلل العالم كله وتوجه نظرتها المتأملة إلى جميع ظواهره، وتولى اهتماما كبيرا بالإنكار والأفعال، وهى قوية وأيضا عظيمة، وتنمو فوق المصاعب والشدائد، وترتفع فوق كل النعم والمحن، جميلة بصورة مطلقة ، مزودة بالرحمة إلى جانب القوة، سليمة، هادئة لا تفزع، نفس لا يمكن لأى عنف أن يحطمها، ولا تستطيع أفعال الحظ أن تعليها أو تحط منها. إن النفس مثل هذه هى الفضيلة التامة بعينها[2] .

وتتعدد صور هذه الفضيلة التامة وفقا لاختلاف المواقف وتغير الأحداث، لكن الفضيلة ذاتها لا تصبح أدنى ولا أعظم، لأن الخير الأسمى لا يمكن أن ينقص، ولا يمكن أن تتقهقر الفضيلة، بل أنها تتحول ، فتكون فى كيفية معينة فى حين، وفى كيفية أخرى فى حين آخر[3] .

إن الفرج والتحمل الشجاع غيز المستسلم للعذاب خيران متساويان، لأنه يوجد فى كلاهما عظمة النفس، فهى تبدو هادئة فرحة فى الحالة الأولى، بينما تبدو ثابتة ومستعدة للقتال فى الحالة الثانية، وبنفس الطريقة فإن الفضائل الأخرى

---

(1) Seneca : Moral Essays (On Mercy). Vol. 1. B. 1. XXVI. 4-5. P. 429.

(2) Seneca : On Various Aspects of Virtue . Epsitle 66. 6-7. Pp. 5.7.

(3) Seneca: Epsilte 66. 8. P. 7.

كالسكينة والبساطة والكرم والإخلاص، أيضا متساوية لأنها جميعا تقوم على فضيلة واحدة هى التى تجعل النفس مستقيمة وغير منحرفة[1] .

ولا يؤدى اختلاف الظروف إلى أى اختلاف كمى بين الفضائل، لأن الفضيلة متساوية فى أى ظروف تظهر فيها، وتظل بالضرورة متساوية، لأنها كل صورها تتم باستقامة أخلاقية متساوية وبحكمة متساوية وبشرف متساو. سواء جاءت عبر الفرح أم الألم، سواء أكانت تسكن الجسد الصحيح الحر، أم الجسد العليل المتقيد بالأسر[2] .

ويبرهن سينيكا على وحدة الفضيلة من خلال مجموعة من البراهين النظرية يستفيض فيها شكل يميل إلى التكرار، لكنها فى النهاية تدور حول ثلاثة أفكار أساسية: الأولى. أن العقل عامل مشترك ومتساو بين الجميع- والمقصود هنا العقل الذى فاز بالفضيلة- ، والثانية. فكرة استقامة الفضيلة. والثالثة. الربط بين الحقيقة والفضيلة.

ويتساءل سينيكا: " لماذا لا يعتبر أى خير أعظم من أى خير آخر"؟ ويجيب قائلا: " وذلك لأنه لا يمكن أن يوجد شىء أكثر إحكاما مما هو محكم بالفعل، ولا شىء أكثر استواء من المستوى، فلا يمكننا أن نقول إن أحد الأشياء مساو لهدف معين أكثر من شىء آخر، ومن ثم فإنه لا شىء أكثر شرفا مما هو شريف[3] . لأن العقل مساو للعقل مثلما يتساوى الحظ المستقيم مع الآخر، ومن ثم فإن أى فضيلة متساوية مع الأخرى، والفضيلة ليست سوى العقل السليم، وكل الفضائل عقول والعقول تكون عقولا إذا كانت سليمة، وإذا كانت كذلك فإنها تكون أيضا متساوية، والأفعال تكون كما تكون العقول، ولذلك فإن جميع الأفعال الخيرة متساوية[4] .

---

(1) Ibid .. 13-14. P. 11.

(2) Ibid.. 15-16. P. 13.

(3) Seneca: On Various Aspects of Virtue . Epstile 66. 28- 29. P. 21.

(4) Ibid .. 32-33. P. 23 . and See Also: Epsitle 71-19-20. P. 85.

وبناء على هذا فإن من يمتلك فضيلة واحدة فقد ملك كل الفضائل نظرا لأنها متساوية ،كما أن الذى به نقص لأى خاصية تصنع الخير يكون سيئا على حد تعبير سينيكا [1] .

كما يبرهن سينيكا على كمال الفضيلة من خلال صفات الكمال التى يصفها بها، ويقف ضد الرأى القائل بأنها تقبل الزيادة أو النقصان، فعظمة الفضيلة على حد تعبيره لا يمكن أن ترتفع لمراتب أعلى لأن الزيادة منكرة على ما هو عظيم لذاته، فليس هناك شىء أكثر استقامة من المستقيم، ولا شىء أصدق من الصادق، ولا شىء أكثر اعتدالا مما هو معتدل.

ويرى سينيكا أن كل فضيلة غير محدودة، لأن الحدود تعتمد على مقاييس محددة، فالاستقرار لا يمكن أن يتقدم أكثر من الإخلاص أو الوفاء أو الولاء، فما الذى يمكن إضافته لما هو كامل، لا شىء وإلا كان غير كامل، لذا فلا يمكن إضافة أى شىء للفضيلة وإلا كان بها عيبا، والشريف أيضا لا يسمح بأى إضافة لأنه شريف فى الأصل[2] .

ويذهب سينيكا إلى أن الأكاديميين الأوائل يرون أن الإنسان يكون سعيدا حتى وهو يتحمل ألوان العذاب، ولكنهم لا يوضحون لنا إذا ما كان سعيدا سعادة تامة أم لا، لأنه إذا لم يكن سعيدا سعادة تامة فإنه لا يكون قد فاز بالفضيلة الكاملة[3]، وهكذا قال أيضا بعض الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن الفضيلة تكون غير مكتملة بسبب عطايا الحظ ومنايا القدر التى لا توافق ظروف الإنسان[4] .

ويعلق على هذا قائلا: " إن الخير الكامل لا يسمح بالزيادة ، لأنه كيف يزداد ما هو مكتمل ، فنفترض أن الجسد خال من الألم، فما الزيادة التى يمكن أن تحدث لهذا الخلو من الألم، والنفس إذا كانت هادئة، فما الزيادة التى يمكن أن تحدث لهذه السكينة[5] . إن الفضيلة لا تتلف ولا تضعف ، بل تبقى فى حدودها

---

(1) Ibid.. 8-9 . p. 7.9.

(2) Seneca: Epsitle 66. 6. P. 7.

(3) Seneca: On The Supereme Good . Epsitle 71. 18. P. 85.

(4) Seneca: On The Happy Life . Epsitle 92.5.p.449.

(5) Seneca: Epsitle 66. 45. P. 31 .

الذاتية بغض النظر عن سلوك الحظ، سواء كان العمر طويل أم قصير، فإن الفضيلة لا تقل ولا تزداد رغم الفرق فى السنين[1] .

ويضرب سينيكا مثلا لكمال الفضيلة بكمال الدائرة فسواء كانت الدائرة كبيرة أو صغيرة، فإن حجمها لا يؤثر على شكلها الأساسى ولكن يؤثر على مساحتها لذا فإن اختزلنا الحياة الفاضلة من مائة عام إلى يوم واحد فقط سوف تظل شريفة بنفس الدرجة[2] .

وقد دافع فيلسوفنا أخيرا عن قضية أنه لا يمكن فقدان الفضيلة شأنه فى ذلك شأن جميع الرواقيين، فكما نعلم أن المدرسة الرواقية قبلت منذ البداية الرأى القائل بأن الرجل الذى يصل إلى الفضيلة حقا لا يمكن أن يحرم بعد ذلك من ملكيتها، فليس هناك شيء يمكن أن يقف فى وجه الفضيلة تماما مثلما لا يقف أى شيء فى وجه الألوهية. ولكن الصعوبات التى يؤدى إليها قبول هذا الموقف اضطرت كريسيبوس إلى البرهنة العملية على صحة هذا الرأى تحت تأثير معارضيه [3] .

وهذا ما فعله سينيكا وربما يكون أيضا تحت تأثير الانتقادات الحادة التى وجهت للمدرسة الرواقية من جانب المشائيين حيث يقول: " وأنا أريد أن أبحث فى هذا الشكل من الحجة التى استخدمت ضدنا والتى يقول أصحابها ،نحن نعرف ما هو بارد وما هو ساخن، ودرجة حرارة الماء الفـ ـر تكمن بينهما والمثل فإن (أ) سعيد، و(ب) شقى،و(جـ) ليس سعيدا ولا شقيا. وأنا أقول : إذا أضفت إلى الماء الفاتر كمية أكبر من الماء البارد فإن النتيجة ستكون ماء باردا، ولكن إذا صببت عليه كمية كبيرة من الماء الساخن، فإن الماء سيصبح فى النهاية ساخنا ومع هذا فإنه فى حالة الرجل الذى ليس بسعيد ولا بائسا فمهما كان ما أضيفه لمتاعبه فلن يكون غير سعيد وفقا لحجتهم، ولكن افترض أن أمامك رجلا ليس يائسا ولا سعيدا وأضيف العمى إلى متاعبه فإنه لن يصبح غير سعيد، ولذلك فإن الشخص الذى لا تتحول حياته إلى البؤس بكل هذه الشرور، فإنها أيضا لا تخرجه من حياته السعيدة، لأن

---

(1) Seneca: Epistle 74. 26. P. 131.

(2) Ibid.. 27. Pp. 131- 133.

(3) أولف جيجن : المرجع السابق، ص ٤١٥.

الرجل الحكيم لا يمكن أن يسقط من السعادة إلى الشقاء، إذ إنه لا يمكن أن يسقط إلى اللاسعادة[1] .

بهذا يبرهن سينيكا على أن الحكيم لا يمكن أن يفقد الفضيلة مهما كانت الظروف والأحداث التى يمر بها فى حياته، لأن فقدان الفضيلة يتم فقط بطريقة واحدة وذلك بتغير الخير إلى ما هو شيء، وهذا مستحيل وفقا لقانون الطبيعة[2] . ، فالطبيعة كما يرى فيلسوفنا لا تسمح للحكيم بأن يعانى من التغير الكلى أعنى من التحول من الخير الكامل إلى الشر الكامل، والإنسان لا يسقط من أفضل حال إلى أسوأ حال، حتى الإنسان السيىء لابد أن يستبقى بالضرورة بعض آثار الخير، والفضيلة لا تنطفى كلية هكذا بحيث لا تترك على العقل آثارا دائمة لا يمكن لأى تغير أن يزيلها، ويضرب سينيكا مثالا على هذا بالحيوانات التى روضت فى الأسر، فهذه الحيوانات إذا عادت مرة أخرى إلى الغابات تستبقى شيئا من ترويضها السابق وتبتعد تماما عن جميع الحيوانات الأخرى. وهكذا فلا أحد وصل إلى الحكمة يمكن أن يعود ويسقط فى أعماق الشر[3] .

بهذا الموقف من وحدة الفضيلة وكمالها أبقى سينيكا على جميع المفارقات الرواقية الناتجة عن هذا التصور الكامل للفضيلة، رغم أن هدفه الأساسى لم يكن الوصول إلى مثل هذا الكمال الأخلاقى، فهذا أمر مستحيل كما أشرت إلى ذلك سابقا، ولكن التقدم نحو الفضيلة كان محور اهتمامه، ومثال الحكيم الكامل هو المثال الذى يجب أن يحتذى به.

---

(1) Seneca: Epsilte 92. 21-23.p. 461.

(2) Seneca: Epsilte 74. 24. P. 172.

(3) Seneca : Moral Essays. Vol . 3(On Benefits) . B.7. XX. 5. P. 507.

خاتمة:

مما سبق عرضه يمكننا استخلاص أهم النتائج الآتية:

١- رغم تعدد كتابات سينيكا الأخلاقية وتنوع موضوعاتها إلا أن معظمها تدور حول محور واحد- هو الفضيلة- تبدأ منه وتنتهى إليه. وتعبر بصدق عن عقل وضمير فيلسوف مثقف واع، تعايش مع الواقع الفعلى من حوله وأحس بمرارة الانغماس فى الشهوات المادية والدنيوية، وسعى إلى إصلاح أزمة عصره الأخلاقية من خلال دعوته وتشجيعه المستمر للفوز بأخلاق الفضيلة.

٢- لقد كانت أهداف سينيكا فى مجملها تدور حول تخفيف المثالية الرواقية المتشددة بشأن أخلاق الفضيلة وذلك من خلال توسيع دائرة هذه الأخلاق لتشمل أكبر عدد ممكن من الناس خاصة أصحاب الإرادة والنية الحسنة وكذلك امتداد دائرة هذه الأخلاق لتشمل التمتع بالخيرات المتاحة فى ظل الاعتدال وعدم الإفراط.

٣- لم تتفق النتائج التى انتهى إليها سينيكا مع أهدافه السابقة، فقد انتهى فى النهاية إلى نفس المبادئ المثالية التى رددها الرواقيون ولم يخرج عن المفهوم الرواقى العام للفضيلة- العيش وفقا للطبيعة العقلية والكونية- ولم يتنازل عن المفهوم المطلق الكامل للفضيلة التى تكفى نفسها بنفسها؛ فهى إما أن يحوزها المرء كاملة أو يفتقدها كاملة، فليست هناك درجات بين الفضيد والرزيلة والناس رغم تقديمهم فى الطريق إلى الفضيلة لكنهم مازالوا فى تعداد الحمقى والأشرار.

٤- بهذه النتائج المثالية أبقى سينيكا على جميع المفارقات الرواقية التى تتعلق بالفضيلة ولم يستطع أن يتخلص من الانتقادات التى وجهت إلى المدرسة الرواقية بشأن مثال الحكيم الذى لا يمكن الوصول إليه باعتراف سينكيا نفسه.

٥- ما بين أهداف سينيكا والنتائج التى انتهى إليها مساحة واسعة من التأرجح بين الواقعية والمثالية، وبين الفضيلة كنظرية والفضيلة كممارسة وتطبيق، وبين أخلاق الواجب المناسبة وأخلاق الفضيلة. لقد أراد أن يجمع بين أخلاق الواجب لتكون أساسا لصاحب النية الحسنة والإرادة الطيبة وبين أخلاق الفضيلة التى مهما بلغت درجة مثاليتها لكنها تبقى فى حدود الممكن الإنسانى. وفى ظل هذا التأرجح والتردد

يبدو سينيكا تارة مسرفا فى رواقيته إلى حد يجعل فلسفته غير عملية وتارة أخرى لينا إلى حد لا يستطيع معه أن يكون رواقيا حقيقيا.

٦- جمع سينيكا فى معالجته لمفهوم الفضيلة بين العديد من العناصر الفلسفية السابقة عليه، فقد استوحى الفلسفة السقراطية، ووصل إلى درجة التوحد مع الحكيم الأثينى فى العديد من القضايا التى تتعلق بالفضيلة، لكنه رغم ذلك كان كغيره من الرواقيين أم يحافظ على مكانة الأخلاق المستقلة كما كان الحال عند سقراط، بل ربطها بنظرية كلية للعالم الطبيعى ، الأمر الذى أضفى على فلسفته نوعا من الاستسلام لتيار الأحداث التى تجرى وفقا للقدر.

٧- برع سينيكا فى تصوير الصراع الأخلاقى بين النفس والجسد، وكشف عن مدى مقدرة العقل فى حسم هذا الصراع، وكان فى ذلك أفلاطونيا إلى حد كبير، لكنه لم يكتف بوصف هذا الصراع بل حاول أن يقدم علاجا عمليا للتخلص من هذه الأمراض والأهواء.

٧- يلتقى سينيكا فى تمسكه بأخلاق الفضيلة المثالية مع الخير الأقصى عند أفلاطون فكلاهما على درجة عالية من المفارقة رغم إمكانية الوصول إلى أخلاق الفضيلة، كما يلتقى سينيكا فى محاولته الجمع بين أخلاق الفضيلة وأخلاق الفعل المناسب مع تقسيم أرسطو للأخلاق إلى أخلاق عليا ومركزها التأمل العقلى الدائم للأشياء الخالدة، وأخلاق الشرف.

المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

Seneca (1) On Philosophy, The Guide Of Life, Vol. 1, Epsilte 16.
(2) On Allegiance To Virtue , Vol. 1, Epsilte 37.
(3) On The Philosopher's Task, Vol. 1, Epistle 64.
(4) On Various Aspects of Virtue, Vol. 2, Epistle 66
(5) On III- Health and Endurance Of Suffering , Vol . 2, Epistle . 67.
(6) On The Supereme Good, Vol. 2, Epistle . 71.
(7) On Virtue As Arefuge from Worldlu Distractions, Vol. 2, Epistle . 74.
(8) On The Diseases of The Soul, Vol. 2, Epistle 75.
(9) On The Tating One ' s Own Life , Vol. 2, Epistle 77.
(10) On The Part Played by Philosophy In The Progress Of Man, E. 90.
(11) On The Happy Life, Vol. 3, Epistle. 92.
(12) On The Value Advice , Vol. 3, Epistle 94.
(13) On The Care of Health and Peace of Mind, Vol. 3, Epistle 104.
(14) On The Corporeality of Virtue , Vol. 3, Epistle 106
(15) On Self Control , Vol. 3, Epistle 116.
(16) On The Conflic+ Between Pleasure and Virtue, Vol. 3, Epistle 123.
Ad Lucilium Epistulae Morales , Trans . By. Richard M. Gummere,
(Loeb Calssical Library) In 3 Volumes, Harvard University Press, London, 1989.

Seneca (17) On Anger, Vol.1.
(18) On Benefits. Vol. 3
(19) On Mercy , Vol. 2.
(20) On The Happy Life. Vol. 2.
Moral Essays, Trans. By Johnw. Basore, (Loeb Calssical Librart) In 3 Volumes, Harvard University Press, London, 1994.

ثانيا : المراجع

أ-المراجع الأجنبية:

Arnold (E.V)(1) Roman Stoicism, The Humanties Press, New York, 1958.

Cicero (2) On Stoic Good AND Evil ,De Finibus 3 Paradoxa Stoicorum, Trans . By M.R Wright , Aris & Phillps L Td, 1991.

Dronke (p) (3) A History of Twelfth Century Western Philosophy, Cambridge University Press, London, 12992.

Frede (M) (4) On The Stoic Conception of The Goog Into (Topics in Stoic Philosophy), Clarendon Press, New York, 1999.

Fuller (B.A.G) (5) A History of Philosophy 3rd Edition, Oxford & IBH Publishing Co., New Delhi, 1955 .

Irwin (T) (6) A History of Western Philosophy , Classical Though, Oxford University Press, London, 1989.

Laertius (D) (7) Lives of Eminent Philosophers , Trans. By. R .D. Hicks, M. A., William Heinemann Ltd , London, 1970.

Long (A. A) (8) Stoic Studies, Cambridge University Press, London, 1996.

Sharples (R.W) (9) Stoics, Epicureans and Sceptics, Routledge, London, 1996.

Sidg wick (H) (10) Outlines of The History Of Ethics, 5 th Ed, Macmillan& Co., Limited, London , 1902.

Striker (G) (11) Essays On Hellenistic Epistemology and Ethics, Cambridge University Press, London, 1996.

Thilly (F) (12) A History of Philosophy, George Allen & Unwin Ltd, 1951.

Zeller (E)(13) Outlines of The History of Greek Philosophy , trans. By. L.R Palmer, Revised by. W. Netle , Thirteenth Ed Publication, New York, 1980.

ب- المراجع العربية:

- أبيقور(١) رسالة إلى مينيسى، ترجمة د. جلال الدين سعيد، ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت، سنة ١٩٩١.
- أشفيتسر (البرت) (٢) فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، مراجعة د. زكى نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.
- أفلاطون(٣) محاورة بروتاجوراس، ترجمها إلى الإنجليزية، بنيامين جويت، تعريب: محمد كمال الدين يوسف، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ، سنة ١٩٦٧.
- ....(٤) محاورة فيليبوس، تحقيق وتقديم، أوجيست دييس، تعريب: الأب فؤاد جرجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق، سنة ١٩٧٠
- ....(٥) محاورة جورجياس، ترجمها عن الفرنسية ، محمد حسن ظاظا، راجعها د. على سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، سنة ١٩٧٠ .
- الفرنسيسكانى(الأب منصور مستريح) (٦) مقتطفات من رسائل الأخلاق إلى لوكيليوس للحكيم سينيكا، المركز الفرنسيسكى للدراسات الشرقية المسيحية، القاهرة، سنة ٢٠٠٠.
- أمين(د. عثمان)(٧) الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٧١.
- بارو(ر. هـ)(٨) الرومان، ترجمة. عبد الرازق يسرى، مراجعة د. سهير القلماوى، دار نهضة مصر، القاهرة، سنة ١٩٦٨.
- برهيية(أميل)(٩) تاريخ الفلسفة، الجزء الثانى. الفلسفة الهلينسنية والرومانية، ترجمة. جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت، سنة ١٩٨٢.
- جيجن(أولف)(١٠) المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٦.

- ديورانت(ول)(١١) قصة الحضارة، ترجمة. محمد بدران، المجلد السادس، الجزء العاشر(الحضارة الرومانية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ٢٠٠١.
- رسل (برتراند) (١٢) تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول(الفلسفة القديمة) ترجمة د. زكى نجيب محمود، مراجعة د. أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧.
- سعيد(د. جلال) (١٣) فلسفة الرواق(دراسة ومنتخبات)، مركز النشر الجامعى، بيروت، سنة ١٩٩٩.
- كوبلستون(فردريك)(١٤) تاريخ الفلسفة، المجلد الأول(اليونان والرومان) ترجمة د. إمام عبد الفتاح ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢.
معلومات مستقاة من شبكة الإنترنت:
١-. The Free Emcyclopedia . http :// en . Wikipedia . Org / Wiki /

الفهـرس

الموضــوع	الصفحة
الإهــداء	٥
مقدمة	٧
قيمة الفوارق الكمية فى فلسفة اللذة عند فلاسفة اليونان	٩
أولا : اللذة الحاضرة عند أرستبوس القورينائى	١١
ثانيا : الحساب اللذى عند أفلاطون	١١
ثالثا : مفهوم السعادة الكاملة عند أرسطو	١١
رابعا : النفعية الأبيقورية	١١
خامسا : انفعال اللذة عند الرواقيين	١١
أولا : اللذة الحاضرة عند أرستبوس القورينائى	١٢
ثانيا : الحساب اللذى عند أفلاطون	١٩
ثالثا : مفهوم السعادة الكاملة عند أرسطو	٢٦
رابعا : النفعية الأبيقورية	٣٠
الخاتمة	٤٣
المصادر والمراجع	٤٥
فلسفة الألم عند هيجسياس القورينائى أصولها وآثارهـا فـى الفلسـفة الهيللينستية والرومانية	٥١
مقدمة	٥٣
أولا : حياة هيجسياس	٥٥
ثانيا : مصادر فلسفته فى الألم	٥٦
المصدر السوفسطائى (تشاؤمية أنطيفون . وبروديقوس)	٥٦
تشاؤمية أنطيفون	٥٧
تشاؤمية بروديقوس	٦٠
المصدر السقراطى	٦١
المصدر القورينائى (تناقض تعاليم أرستبوس الأخلاقية)	٦٣

الموضــوع	الصفحة
ثالثًا : ملامح فلسفته فى الألم	٦٥
معاناة الألم ونفى إمكانية تحقيق السعادة	٦٥
اللامبالاة والسلبية تجاه الحياة	٦٧
الدعوة إلى الانتحار	٦٩
رابعًا : المؤثرات الهيجساسية فى الفلسفة الهيلينستية والرومانية	٧١
التحرر من الألم عند أبيقور	٧١
الانتحار ومبرراته عند الرواقيين	٧٧
الخاتمة	٨٤
المصادر والمراجع	٨٦
وحدة الجنس البشرى والدعوة إلى مجتمع عالمى "عند الرواقيين"	٨٩
مدخل	٩١
أولاً : منطلقات الرواقيين فى الدعوة إلى العالمية	٩٧
انهيار مفهوم دولة المدينة	٩٨
الرق	١٠٤
ثانيًا : مبادئ الدولة العالمية "الجامعة الإنسانية"	١١٨
سيادة القانون الطبيعى	١١٨
الحرية والمساواة	١٢٣
خاتمة	١٢٨
المصادر والمراجع	١٣٠
مفهوم الفضيلة عند سينيكا	١٣٥
مقدمة	١٣٧
أولاً : الفضيلة هى الخير الأسمى	١٤٢
ثانيًا : وحدة المعرفة والفضيلة	١٤٨
ثالثًا : ماهية الفضيلة	١٥٦
رابعًا : وحدة الفضيلة وكمالها	١٦٥
خاتمة	١٧٢
المصادر والمراجع	١٧٤

تم بحمد الله

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية